LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38

Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2851depa

RK
LAPSTORAGE

PASOS

"El justo como la palma florecera"

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Francisco Cruz
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro • Giulio Girardi • Frei Betto

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

THEOLOGICAL SEMINARY
MAY 16 2000
LIBRARY OF PRINCETON

CONTENIDO

- El llamado desde la corporeidad del sujeto. Hilvanando reflexiones desde la economía, la ética y el género 1
  María Arcelia González Butrón
- El sujeto y la red 13
  Augusto Serrano
- La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke 20
  Franz J. Hinkelammert

El llamado desde la corporeidad del sujeto Hilvanando reflexiones desde la economía, la ética y el género

María Arcelia González Butrón *

Introducción

Constituye un gran reto el saberse convocada para reflexionar sobre el Sujeto [1] en estos tiempos de

* También conocida como Maruja.

[1] Gran parte de las reflexiones de este trabajo se inspiran en lo compartido en una reunión convocada por el DEI en Costa Rica,

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1999

Nº 85

SETIEMBRE
OCTUBRE

globalización neoliberal pero, el aceptarlo ha desencadenado un proceso personal muy importante de revisión de los marcos referenciales, de los paradigmas, de las utopías, de los discursos y del pensamiento que han acompañado las prácticas cotidianas. El saber que se comparten preocupaciones y sueños con otros amigos y amigas cercanas en la opción y la "devoción", es doblemente motivador para continuar en esta tarea.

Desde 1996 en el DEI se han tomado iniciativas importantes para producir textos colectivos atendiendo a preocupaciones comunes en torno al sujeto, en el contexto de recrudecimiento de la estrategia neoliberal de globalización que genera cada vez mayor dolor social. Pero también se está tratando de recuperar las nuevas propuestas utópicas emergentes desde los/as excluidos/as, como la de los/as indígenas zapatistas de quienes retomamos el llamado *Por una sociedad donde quepan todos y todas.*

Hugo Assmann planteó en una ocasión importantes sospechas a partir de las cuales me surgieron algunas hipótesis y, alrededor de ellas, estoy tratando de hilvanar estas primeras reflexiones que comparto en este trabajo:

> El *hecho mayor* del mundo de hoy es la persistencia de lógicas de exclusión y la amplitud de la insensibilidad hacia los excluidos. Y que un mínimo de decencia ética debería mantenernos empeñados en encontrar formas viables para cambiar esta situación. Sospecho, con todo, que conviene hurgar más a fondo en las trabas antropológicas, socioculturales, religiosas e ideológicas que actúan en ese panorama desolador, y no recluirse de manera cómoda en el supuesto desenmascaramiento del gran enemigo que estaría manipulando los mínimos detalles de la economía y del poder político [2].

Considero que este reto me queda muy grande, sin embargo intento en este trabajo articular tres ejes que considero muy importantes en las relaciones sociales de nuestro tiempo: la economía, la ética y el género, esperando que en este diálogo que hemos abierto sigan fructificando ideas y hechos con la participación colectiva.

1. Rastreando en los fundamentos que tienden a sustentar la negación de la vida del sujeto

Ante la agudización de las distintas expresiones del dolor social nos preguntamos con frecuencia ¿cómo podemos tolerarlo sin reaccionar con la misma intensidad de su impacto?, ¿cómo un sistema económico y social de capitalismo salvaje se puede estar imponiendo mundialmente, globalmente, sin que se originen las resistencias necesarias para oponerse a su lógica de muerte? Hay necesidad de respuestas, de razones explicativas. En lo personal, me surgen cotidianamente éstas y otras preguntas y he tratado de avanzar en algunas razones que, a modo de hipótesis, comparto en este apartado.

1.1. Desde la economía: algunos fundamentos del nuevo modelo capitalista

Aunque prevalece un importante debate sobre las características del nuevo modelo económico dominante [3], se coincide respecto a sus fundamentos últimos que se sustentan en el liberalismo económico. Para J. Valenzuela Feijóo, el reordenamiento económico estructural es coherente con un proyecto político específico que es recubierto ideológicamente por el Fondo Monetario Internacional (FMI). Desde un ángulo teórico muy general, esta ideología se asienta en principios walrasianos, tales como:

a) la economía capitalista tiende espontáneamente a una situación de *equilibrio estable;*

b) tal equilibrio se corresponde con una *plena utilización* de los recursos productivos;

c) la asignación de los recursos es *óptima* y, por tanto, da lugar a la maximización del dividendo social [4].

Según el mismo autor, la coherencia interna de este esquema ha sido fuertemente criticada por Sraffa, Garegnani y otros, además de que la evidencia empírica contrasta con tales principios, no obstante se ha insistido en ellos y se vienen imponiendo ya no por consideraciones científicas sino por afanes político-doctrinarios.

Sobre la base de los principios de la teoría neoclásica, teóricos como Karl Popper y Friedrich Hayek profundizaron marcos sustentadores, fundamentaron y justificaron una perspectiva epistemológica, e inclusive, según R. Gómez,

> ...elevaron el *modus operandi* de la economía neoclásica, y le dieron el *status* de método universal para las ciencias sociales [5].

De allí que se intente en la actualidad generalizar el método de la teoría económica "neoliberal"

---

entre el 18 y el 24 de enero de 1999. En el documento de síntesis *La problemática del Sujeto en el contexto de la globalización neoliberal*, preparado por Germán Gutiérrez, se recogen gran parte de los aportes que se compartieron en ella.

[2] Assmann, Hugo. "Apuntes sobre el tema del sujeto", en Duque, José, (ed.). *Perfiles teológicos para un nuevo milenio.* San José, CETELA-DEI, 1997, pág. 116.

[3] En América Latina ha recibido principalmente las denominaciones de monetarista, fondomonetarista y neoliberal.

[4] Valenzuela Feijóo, José C. *Crítica del modelo neoliberal. El FMI y el cambio estructural.* México D. F., Facultad de Economía-UNAM, 1991, pág. 16.

[5] Gómez, Ricardo J. *Neoliberalismo y seudociencia.* Buenos Aires, Lugar Editorial, 1995, pág. 159.

—pragmática y con el horizonte de totalización del Mercado— a las otras ciencias sociales. Se pretende reivindicar el darvinismo social que justifica la exclusión económica de muchos seres humanos en una lógica de Mercado, apoyada en una "racionalidad científica" supuestamente neutra y objetiva.

Popper y Hayek sustentan de este modo la preferencia por una determinada teoría económica ligada a un programa político: el del liberalismo neoclásico, el cual sería retomado con algunas modificaciones por la Escuela de Chicago, especialmente planteado por Milton Friedman y exportado como "objetivamente científico" a todos aquellos que pretendan acceder al paraíso consumista del llamado Primer Mundo [6]. Con este último economista la propuesta liberal neoclásica no avanza de manera sustancial en el plano teórico, pero sí en su formalización: con el uso de la econometría trata de acumular la mayor evidencia empírica que demuestre la verificación de algunas de sus hipótesis básicas como son la posibilidad de maximización de las ganancias y la existencia de condiciones de equilibrio sin intervención estatal.

De modo general, los supuestos más importantes de la concepción neoliberal de la economía que Popper, Hayek y Friedman comparten, son los siguientes [7]:

—Toda realidad, y en particular la realidad social, es un conjunto que resulta del agregado de elementos interrelacionados por situaciones que operan exclusivamente entre dichos elementos individuales.

—La sociedad es sólo el nombre del conjunto de los individuos que la componen, ligados entre sí principalmente por un sistema de tradiciones homogéneas.

—El ser humano es básicamente un ser egoísta, consumidor y propietario de sus bienes.

—El ser humano es un ser de tradiciones, la primera, la que resulta de su naturaleza básicamente egoísta; la segunda, la de la ciencia.

—Los seres humanos son naturalmente desiguales. La única igualdad válida es la igualdad política ante el mercado y la ley.

—La libertad es abstracta, individual y negativa.

—El mercado es el único ordenador racional y la planificación es irracional.

—La democracia es el sistema político recomendable en tanto no interfiera con el funcionamiento del libre mercado.

—La sociedad capitalista neoliberal es insuperable.

Estos supuestos tienen consecuencias y efectos prácticos muy trascendentes para entender la situación actual, son aceptados —explícita o implícitamente— por los principales centros del capitalismo contemporáneo y pretenden imponerse en todos los rincones del planeta.

Se traducen por ejemplo en la propuesta de liberalización económica, según la cual la asignación económica de los recursos debe resultar de la operación espontánea de las fuerzas del mercado. En la tradición clásica esto se entiende en el sentido de aceptar la ley del valor como mecanismo central de regulación económica. En un plano más abstracto, a este principio se opone el de la planificación [8]. Contradictoriamente, en la práctica no se acepta la intervención estatal pero sí la intervención y planificación oligopólicas, favoreciendo el mecanismo de competencia. También se observa en la actualidad cómo el liberalismo económico se combina con formas políticas muy poco liberales y sí intervencionistas, condicionadoras y coactivas.

Por otro lado, el proyecto o "paquete neoliberal" impulsado por el FMI en América Latina, está fuertemente asociado al plano de recuperación hegemónica y de reestructuración global impulsado por los sectores dominantes de Estados Unidos, en especial a partir del gobierno de Ronald Reagan [9]. Lo que en el fondo está en juego es la defensa feroz de la lógica esencial del capitalismo que es la lógica de valorización del capital, cuyo grado de valorización se mide por la tasa de ganancia; de allí que las fluctuaciones de ésta regulen las fluctuaciones de la acumulación y del nivel de la actividad económica. En una crisis, cuando se habla de recuperación se está haciendo referencia justamente a la recuperación de la caída de la tasa de ganancia, no del poder adquisitivo de la mayoría de la población.

Este es un aspecto muy importante para entender el papel de la fuerza de trabajo y de los salarios en esta lectura. Se sabe que la vía por excelencia para reconstituir la tasa de ganancia es aumentar la tasa de plusvalía por medio de la reducción de los salarios reales. El enfoque monetarista recomienda recurrir a los mecanismos de reducción de los salarios reales también por la vía de la desocupación. Es importante tener en cuenta que para reducir los salarios reales hay dos grandes vías: la coacción extraeconómica (por la fuerza de las armas por lo general) y por la más propiamente económica que es propiciando la desocupación estructural.

Si bien esto requiere análisis particulares en cada realidad económica, un hecho mundial hoy incuestionable es el enorme incremento de la desocupación desde la década de los ochenta y acentuada en la de los noventa, tanto en los países del Sur como en los países del Norte [10] y, como se explicó anteriormente,

---

[6] *Ibid.*, pág. 160.

[7] Para un mayor desarrollo de estos supuestos se pueden consultar los capítulos VII y VIII de la obre citada de Ricardo J. Gómez y el capítulo II del texto de Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984. En este último se hace referencia a la síntesis de estos principios expuesta por Hayek en su conferencia con motivo de la recepción del Premio Nóbel de Economía, cuyo título fue "La pretensión del conocimiento".

[8] Valenzuela, J., *op. cit.*, págs. 17s.

[9] *Ibid.*, pág. 23.

[10] Ver datos y testimonios más que contundentes en el texto de Viviane Forrester, *El horror económico*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997.

esto no es accidental sino consustancial al modelo económico.

Igualmente es clara la tendencia al congelamiento y la disminución del precio de la fuerza de trabajo, a pesar de la política de liberación general de precios [11].

Así pues, en esta lógica se explica el porqué de la reducción de los salarios reales y también, consecuentemente, bajo el modelo neoliberal se explican fenómenos como el desempleo, el subempleo, la distribución cada vez más regresiva del ingreso y, en última instancia, los procesos de exclusión económica. No son por tanto problemas circunstanciales o coyunturales, como lo plantean casi todos los gobiernos de la región; se trata de componentes y comportamientos del nuevo modelo, del nuevo patrón de acumulación.

1.1.1. Las consecuencias prácticas de estos fundamentos

A finales de los años setenta, y más definidamente en los ochenta, las economías de América Latina y el Caribe transitaron por profundos procesos de reorientación y transformación económica que han cambiado de manera radical el panorama económico y social en el decenio de los noventa.

En términos generales, un capitalismo desarrollista e intervencionista expresado, con diversas particularidades, en el modelo de sustitución de importaciones, va siendo transformado hacia una modalidad abierta y no intervencionista. Las políticas de ajuste estructural y sus correspondientes programas, conducen a cambios estructurales de largo plazo más que a "ajustes" coyunturales o de corto plazo.

Con la "crisis de la deuda", a partir de 1982, organismos como el FMI y el Banco Mundial empezaron a plantear abiertamente la necesidad de un *ajuste estructural, del "cambio de estructuras"* [12]. Hasta ese momento nuevos créditos permitían pagar el servicio de la deuda, sin embargo, un cambio en la política monetaria y crediticia estadounidense a finales de la década de los setenta condujo a frenar el refinanciamiento del servicio y su pago se volvió prácticamente inviable para nuestras ya desequilibradas economías. Esto y todas las presiones derivadas de las sucesivas renegociaciones, fueron fundamentales para la imposición de políticas de ajuste estructural pese a la oposición de diversos sectores sociales y hasta de algunos gobiernos.

Ciertamente, se estaba comenzando a producir un gran cambio de estructuras. Como plantea F. Hinkelammert, se trataba de un cambio que postergaba las tareas del desarrollo del continente en función de una radicalización del capitalismo, para sustituir al capitalismo intervencionista y organizado de los años cincuenta y sesenta por un capitalismo desnudo y antisocial [13].

> La política de capitalismo extremo —política de mercado total— surgida en la década de los setenta, sirvió a partir de 1982 para estructurar las economías de América Latina en función de la transferencia de un excedente maximizado hacia los países del centro, quienes son los dueños de la deuda externa de América Latina. La tesis del ajuste estructural se reformuló a partir de 1982 en el sentido de un capitalismo extremo orientado a crear las condiciones estructurales para transferir desde América Latina hacia los países desarrollados del centro, un excedente lo mayor posible. *Ajuste estructural significa ahora: transformación de América Latina en función de un capitalismo extremo capaz de transferir a los países del centro un máximo de excedentes.* La denominación de "ajuste estructural" se refiere a esta política, que pone la transformación del capitalismo hacia el mercado total al servicio de la transferencia de un excedente máximo hacia los centros del mundo capitalista [14].

Esta perspectiva del denominado capitalismo extremo estuvo ya presente con claridad en los años setenta y, más particularmente, la crisis de esos años pareció convencer a muchos gobiernos de la urgencia del cambio estructural propuesto por los organismos financieros internacionales.

Con el pretexto —por cierto real— de la crisis de la deuda a principios del decenio de los ochenta, la oportunidad para el desarrollo rápido de los "ajustes estructurales" no se hizo esperar en toda la región, lo cual fue justificado políticamente dados los fuertes desequilibrios manifiestos en nuestras economías, expresados sobre todo en intensos procesos inflacionarios, fuertes déficit gubernamentales y recesión económica.

Durante la década de los ochenta se desencadenaron los conocidos planes y programas de estabilización, como el Plan Austral en Argentina, el Plan Cruzado en Brasil, los "fujishocks" en Perú y los Planes de Estabilización y Reordenamiento Económico en México, entre otros. Cada nuevo período gubernamental en cada país servía para modificar estos planes y programas, mas no para cuestionarlos y menos aún para poner en evidencia los objetivos estratégicos subyacentes a los mismos.

Lo que estaba ocurriendo en realidad eran transformaciones profundas en el modelo económico vigente. La sustitución de importaciones, el fortalecimiento del mercado interno y, por tanto, los intentos de desarrollo nacional, estaban siendo

---

[11] Esto explica el porqué de las transformaciones de las políticas laborales: la contención al máximo del precio de la fuerza de trabajo más que ninguno de los otros precios, la flexibilización laboral y otros mecanismos económicos y extraeconómicos que responden a los objetivos centrales del nuevo modelo neoliberal.

[12] Hasta ese tiempo, sólo los movimientos sociales y los sectores progresistas latinoamericanos hablaban de un cambio de estructuras; ciertamente, la propuesta de estos organismos financieros internacionales tenía una orientación radicalmente distinta, como se verá más adelante

[13] Hinkelammert, Franz. *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda.* San José, DEI, 1990, pág. 31.

[14] *Ibid.*, pág. 32.

completamente abandonados para dar paso a economías más orientadas al fomento de las exportaciones, el fortalecimiento de mercados externos y el desarrollo de los centros de poder económico internacional.

> La política del desarrollo es ahora sustituida por la política de la extracción del máximo de excedentes, pase lo que pase con el desarrollo de América Latina. Esta política recibe el nombre de *ajuste estructural*. Ya no se habla más de desarrollo, sino de los mercados. Tampoco se habla más de dependencia, porque la dependencia ha aumentado de tal manera que ya se puede impedir hablar de ella. De lo que sí se habla, es de la necesidad de pagar aportes de capital... [15].

Se trata de lograr, por medio de los ajustes estructurales, economías más integradas a la lógica predominante del mercado mundial, economías que puedan transferir el máximo de excedentes posibles, y, en este objetivo:

> No interesa cualquier tipo de excedente productivo en América Latina, sino solamente aquellos excedentes que derivan en divisas transferibles. Por lo tanto, todos aquellos excedentes producidos que no sean transferibles, pueden ser destruidos. Esto explica que solamente los excedentes que aparecen en la balanza comercial de los países latinoamericanos tengan significado para este modelo. *Es necesario maximizar el saldo positivo de la balanza comercial, para maximizar la transferencia de excedentes hacia los países del centro. Por lo tanto el ajuste estructural hace girar toda la política económica alrededor del saldo de la balanza comercial. Lo que aumenta el saldo es bueno; lo que lo disminuye, es malo. Ese es el principio de inteligibilidad del ajuste estructural.* Lo que hace falta es aumentar las exportaciones y disminuir las importaciones, sujetando toda actividad económica a este principio simple. Se concentra así toda inversión en actividades de exportación y se eliminan, en lo posible, las inversiones para el mercado interno. Al eliminar estas inversiones, por supuesto, se destruyen también los excedentes producidos en los mercados internos; el excedente externo destruye los excedentes internos. Pero ahora ya sólo se habla de los excedentes externos. Aparece así un automatismo creciente de la miseria [16].

Esta clara orientación hacia el mercado exterior y el abandono de los objetivos nacionales de desarrollo interno tiene algunos límites, pues no se pueden transferir todos los ingresos en razón de las exportaciones; los ingresos se requieren para cubrir las importaciones necesarias para seguir produciendo internamente para transferir y, también, para sostener el conjunto de requerimientos que implica el nuevo modelo capitalista. De aquí la importancia que reviste el nuevo papel del Estado en nuestras economías.

[15] *Ibid.*, pág. 34.
[16] Enfasis nuestro.

1.1.2. El nuevo papel del Estado, las fuerzas sociales que impulsan el nuevo modelo y los excluidos

La complejidad de los procesos de ajuste estructural y el cúmulo de contradicciones que originan y agudizan, exigen comprender los actores y las fuerzas que impulsan y protagonizan estos procesos, especialmente desde los ámbitos nacionales.

El ajuste estructural de los años ochenta se da en un marco internacional hostil, de grandes presiones para los países más pobres, agravadas por la creciente carga de la deuda, la caída de los precios de exportación de muchos productos básicos, el proteccionismo en los países industrializados y, como plantea Joan Nelson, bajo la intensa competencia emanada de los dinámicos Países de Industrialización Reciente (Taiwán, Corea del Sur, Singapur y Hong Kong), que evocan desesperación y el difundido sentimiento de que es posible que los sacrificios y las reformas sean fútiles [17].

Según la misma autora, las reformas estructurales, concebidas para liberalizar la economía, plantean amenazas para los intereses creados, diferentes de las emanadas de los "paquetes" o programas de estabilización que fueron, como ya se había mencionado, de carácter coyuntural. Lo interesante de reconocer es que se ha comprobado que muchas medidas de ajuste estructural, si bien han sido impuestas desde afuera, no están enteramente, o ni siquiera ampliamente, dentro del control de las autoridades económicas centrales: necesitan aprobación legislativa, suponen consensos, negociación y hasta represión. Requieren, en suma, la intervención del Estado.

Aunque los voceros del neoclasicismo arguyen que la liberalización económica exige un Estado más disminuido, menos intervencionista, se ha hecho cada vez más evidente que el reanudado y sostenible crecimiento requiere igualmente unas acrecentadas capacidades estatales: *no tanto un Estado mucho menos poderoso, como uno que desempeñe diferentes papeles y haga esto con más eficacia* [18].

Esto puede comprenderse más cuando se analizan los protagonistas y los excluidos de la propuesta neoliberal. Para el decenio de los noventa queda más claro que el nuevo modelo se asienta en el capital transnacional y una delgada capa de capitalistas nacionales. Estos funcionan como una oligarquía financiera en cuyo seno se privilegian los espacios circulatorios. En cuanto a las ramas o sectores de desarrollo preferente, amén de los financieros e improductivos, deben recalcarse los sectores de exportación, primarios y semimanufactureros. La fracción de los capitalistas dinerarios es la fracción impulsora determinante, la

[17] Nelson, Joan M. y colaboradores del Overseas Development Council. *Coaliciones frágiles: la política de ajuste económico.* México, D. F., CEMLA-Banca Serfín, 1991, pág. 8.
[18] *Ibid.*, pág. 12.

que más se beneficia y la que encabezaría el bloque social dominante [19].

Para América Latina, la lógica del cambio estructural y de los modos y ritmos de acumulación en EE. UU. son determinantes para la manera en que se continúen integrando nuestras economías hacia y en el objetivo de la mayor transferencia posible de excedentes. Esto va determinando también a los núcleos y grupos sociales incluidos en la propuesta, que son justamente los que mejor responden a esta lógica desde las economías nacionales.

De allí que sean muy importantes los grupos exportadores nacionales, los grandes agroexportadores y los industriales con capacidad exportadora relevante; esto excluye por supuesto, a toda la gama de capitales industriales pequeños y medianos. Como, además, el modelo privilegia el espacio circulatorio por encima del productivo, la situación es más crítica para estos últimos capitalistas a quienes el Estado deberá responder de modo compensatorio.

También el capital extranjero desempeña un papel muy importante. Para su caracterización en cada país se recomienda distinguir por lo menos tres segmentos:

a) las compañías que poseen inversiones directas en los países, a las cuales se les brindan mayores facilidades de operación y condiciones más ventajosas (tributarias por ejemplo);

b) aquellas compañías que son capaces de aprovechar y explotar el mercado nacional por la vía de las importaciones que realiza el país; y,

c) dado que el modelo usualmente se apoya en un fuerte endeudamiento externo, representa asimismo un jugoso negocio para el capital financiero internacional [20].

El papel de los organismos multilaterales de crédito también es fundamental en este proceso de dominación de las economías nacionales. Para grandes sectores de la población latinoamericana es conocido que la política económica de cada país se discute igualmente en la sede del Banco Mundial en Washington, y que esto condiciona de forma determinante la política social que tiene que ver con las mayorías. El FMI sigue cumpliendo un importante papel no sólo económico, sino asimismo ideológico como actor en este escenario.

Entre los claramente excluidos del modelo están los trabajadores y las trabajadoras no calificados/as, y por ende no articulados/as a los sectores del capital protagonista.

En la lógica de mercado imperante quedan fuera todas aquellas personas que no sean "útiles" para la valorización del capital y la canalización máxima de excedentes. Estos sectores de población constituyen las mayorías latinoamericanas. A éstas también el Estado debe responder de alguna manera.

[19] Valenzuela, J., *op. cit.*, págs. 153s.
[20] *Ibid.*, págs. 156s.

El crecimiento exorbitante de la pobreza observado desde la década de los ochenta y acentuado en la de los noventa en América Latina, es la mayor evidencia de esta exclusión. De acuerdo con cifras oficiales, se pasó de cerca de cien millones a más de ciento noventa millones de pobres en esta parte del continente en tan sólo una década.

La respuesta estatal a esta problemática mediante la política social desarrollada en los años noventa es insignificante, comparada con las dimensiones acumuladas de la exclusión.

1.2. Desde algunas propuestas del llamado pensamiento postmoderno

Desde 1995 se vienen planteando por parte de amplios sectores de la sociedad civil organizada los grandes dilemas éticos de nuestro tiempo. Desde la perspectiva económica, éstos se expresan de modo muy simple y muy complejo a la vez: ¿la organización económica está respondiendo a crear las mejores condiciones para la vida del ser humano o a la acumulación del capital? Tantos intentos fallidos de gestar alternativas de política social, tantas promesas incumplidas por parte de los gobiernos y de las corporaciones multinacionales en foros internacionales que se han multiplicado en el decenio de los noventa, contrastan con las pocas reacciones para la rendición de cuentas y la escasa fuerza que parecen tener los sectores sociales que luchan por la vida.

En algunos textos contemporáneos, como el de A. Klappenbach [21], se sugiere la importancia de trabajar la ética vinculada al llamado pensamiento postmoderno para entender la situación actual. En tal sentido, recuperaremos algunas reflexiones pensando en las posibles razones que contribuyen a la negación del sujeto:

> El llamado pensamiento posmoderno se caracteriza por una serie de "muertes y finales": la muerte del sujeto, de la historia, de la razón, el fin de los relatos de emancipación, de las ideologías, muertes todas ellas anunciadas por la proclama nietzschiana de la "muerte de Dios", resumen y paradigma de tantas defunciones...
> Siguiendo la tradición de la filosofía de la sospecha, no se trata de muertes naturales sino de asesinatos. Y esto conduce inevitablemente a la ética: como decía Nietzsche, en la ética se revela la verdadera intención de toda filosofía, su trasfondo oculto y a veces inconsciente. La ética no constituye una aplicación de una teoría gnoseológica o metafísica sino "el germen verdadero de donde nace la planta completa". Y haremos bien en preguntarnos "¿a qué moral deben (o quieren) conducirnos?... [22].

[21] Augusto Klappenbach. *Etica y posmodernidad.* Alcalá de Henares, 1990.
[22] *Ibid.*, pág. 11.

Consideramos que es importante aceptar que todo pensamiento social se nutre de una determinada manera de concebir las relaciones sociales, o sea, de una ética cuya explicitación y crítica resultan indispensables para comprender construcciones teóricas. Existe una red de relaciones que constituyen al sujeto pensante, entre las cuales las relaciones sociales ético-políticas resultan decisivas.

En este sentido, la pretendida "neutralidad" de la propuesta postmoderna es engañosa, sin embargo tenemos que conocerla y desenmascararla pues está influyendo en la forma de pensar, sentir y relacionarse no sólo de amplios sectores de la población, especialmente en las sociedades postindustriales, sino también en las sociedades de los países del Sur, ya que dadas las diferentes estrategias globalizadoras es cada vez más difícil delimitar fronteras de influencia de tal o cual hecho o pensamiento.

F. Lyotard caracteriza

> ...la condición posmoderna como el fin de los metarrelatos de emancipación, ya no es posible inscribir los sucesos cotidianos en una gran historia con sentido propio, éste último ha estallado en fragmentos y no existe un único juego de lenguaje capaz de dar cuenta de los distintos niveles de realidad. Y ello no por una decisión de sus actores sino por la constatación pura y simple de que esos metarrelatos ya no están allí, ya no resultan disponibles... [23].

—Existen diferentes posturas en el fenómeno postmoderno. Picó [24] ofrece una clasificación de por lo menos tres vertientes: neoconservadora, reconstructora-reformista y desconstructora postmoderna. No obstante hay un denominador común en estas posturas, como es el rechazo al establecimiento de un principio o fundamento único, último y normativo que cohesione los distintos órdenes de la cultura, lo cual expresa una ruptura con las categorías modernas que, aunque se fueron transformando, no renunciaron a lo que era esencial: la postulación de un fundamento unitario que permitía entender un desarrollo histórico concebido como superación de etapas anteriores.

—Aparecen así algunos síntomas importantes de considerar, como son: la presencia creciente de una lógica hedonista; reduccionismos como los de Fukuyama, para quien la historia ha terminado no porque hayan desaparecido los metarrelatos, sino porque uno de ellos se ha cumplido. Por eso, en su lógica, el capitalismo no tiene alternativas posibles. Luego, hay que vivir el hoy lo mejor posible, lo más placenteramente posible en esta situación, en este estado de cosas que no podemos cambiar porque no hay alternativas posibles y, menos aún, viables.

—Al desaparecer todo fundamento el *sentido* estalla en fragmentos, en vista de que todo sentido implica un criterio con base en el cual se establece el valor de aquello que se trate. Lo nuevo del pensamiento postmoderno es el no responder al problema del sentido, lo que no significa caer en el absurdo (como en el existencialismo de postguerra), sino que implica el descubrimiento de que se puede vivir con sentidos parciales y hasta contrapuestos... ser postmoderno conlleva convivir de forma no traumática con la falta de sentido [25].

—Se presenta entonces una aparente contradicción entre un sistema que aparece cada vez más inmodificable, absorbente y controlador, y un modo de vida más individualista, hedonista y libre. El *poder* se está ejerciendo de otra manera en las sociedades postindustriales, vinculando la coerción, el placer y la verdad. Como plantea Foucault, el poder está distribuyéndose según una compleja red de relaciones en todos los niveles sociales. En las sociedades del Tercer Mundo todavía mantiene su carácter coactivo y represivo [26].

—Esta "nueva cultura" requiere crear realidad para no sucumbir, esto se consigue mediante el *simulacro*, concepto desarrollado principalmente por Baudillard. El simulacro consiste en

> ...una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo...

Es necesario crear un espacio hiper-real que llene de contenido a los símbolos culturales, ocultando así el gran secreto postmoderno: que detrás de ellos no existe nada [27].

—Entonces, la realidad se crea, se produce; las cosas y los hechos existen en la medida en que aparecen en la televisión: los "medios de comunicación" son ante todo "medios de producción" de realidad. Actualmente el valor se ha independizado de todo sustrato material, la "marca" ha desalojado el último resto de realidad del objeto y lo ha convertido en hiper-real [28].

—Se abandona el concepto tradicional de "sujeto". El sujeto no es algo que subyace, como lo expresa la etimología de la palabra (resumen de siglos de pensamiento sustancialista). Es más bien un cruce de coordenadas, el lugar de encuentro de ejes de significado, ninguno de los cuales determina a los demás, como lo han creído los diversos humanismos que se han ido sustituyendo unos a otros... Cada uno de estos ejes *constituye* al sujeto, lo crea como tal, y no se limita a añadir determinaciones a un sustrato preexistente [29].

---

[23] Lyotard, J. F. *La condición posmoderna*. Madrid, Cátedra, 1986.

[24] Picó (ed.). *Modernidad y posmodernidad*. Madrid, Alianza, 1988. Citado en A. Klapppenbach, *op. cit.*

[25] A. Klappenbach, *op. cit.*, págs. 26s.

[26] Estos nuevos sentidos y formas de ejercicio del poder se pueden revisar en Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid, Eds. De La Piqueta (Colección Genealogía del Poder), 1979; y *Un diálogo sobre el poder*. Madrid, Alianza, 1981.

[27] Baudrillard, J. *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairos, 1978. Citado en A. Klappenbach, *op. cit.*, pág. 38.

[28] A. Klappenbach, *op. cit.*, págs. 38s.

[29] Este planteamiento corresponde al llamado "pensamiento débil", corriente que protagoniza Gianni Vattimo en Italia. Citado por A. Klappenbach, *op. cit.*, pág. 67.

1.3. Desde las abiertas o sutiles formas de manipulación de los deseos y los mecanismos de la competencia

En las sociedades capitalistas, la noción de *necesidad* se ha transformado en la noción de demanda, y esto es fundamental en la lógica del sistema dominante puesto que la satisfacción de las necesidades es un medio para producir riqueza; de este modo, se induce la creación de "nuevas necesidades" en función de estimular una producción y un consumo que generen cada vez mayores ganancias [30]. Pero además, se ha producido una gran confusión entre los conceptos de necesidades y deseos, y esto no es accidental. En el *marketing* empresarial se trata de producir placer y "bienestar" en los consumidores dando satisfacción a la demanda, a los deseos, y éstos son presentados como necesidades [31]. Todo parece reducirse a deseos, y toda experiencia de placer parece reducirse a la satisfacción de los deseos; mientras más cueste satisfacerlos, más se experimenta el goce placentero que esto produce.

Se corre permanentemente el peligro de reducir y confundir todas las *necesidades humanas* —biológicas y no biológicas— a deseos, cuya satisfacción luego se expresa en el mercado en acciones compulsivas de consumo. Los deseos no tienen límites, pues en la medida que se tenga o se posea algo, siempre faltará algo más.

Como sabemos, la dependencia económica y la tecnológica han ido acompañadas de dependencia cultural, y en esta última el deseo mimético está cumpliendo un papel fundamental. Ya Fukuyama alentaba la producción de riqueza como requisito para la satisfacción de la mayor cantidad de deseos-necesidades, y el proceso se justifica para F. Hayek en que

> ...un nuevo bien o nueva mercancía, antes de llegar a ser una necesidad pública y formar parte de las necesidades de vida, constituyen generalmente un capricho de unos pocos escogidos. Los lujos de hoy son las necesidades del mañana... [32].

Así se pretende justificar el consumo suntuario de hoy en aras de que será una necesidad mañana, ¡y esto es muy peligroso puesto que la pobreza y la exclusión de hoy se explican por la riqueza apropiada por una minoría escogida y de costosísimos caprichos!

El problema se vuelve más complejo cuando se le ve desde la propuesta postmoderna, en la que los lazos sociales se fragmentan en infinidad de espacios más o menos privados y se produce una búsqueda generalizada de espacios también privados de realización personal como respuesta al carácter anónimo y omniabarcante del poder. El *sujeto*, que ha renunciado a cualquier interpretación sustancialista de sí mismo, se define por su participación en esa compleja red de actividades que pueden resumirse en el consumo, tomando la palabra en su sentido más amplio. Su participación en el consumo resulta entonces su manera de participar en el poder. El consumo es intercambio; un consumidor no está jamás solo, y no se trata únicamente del consumo de objetos, ya que el crecimiento del sector servicios en las sociedades post-industriales ha extendido el concepto de consumo hacia áreas nuevas como la educación, el ocio, la cultura, el arte y hasta la política.

La eficacia y el hedonismo pueden coexistir en un individuo sin que surja en él la necesidad de una autenticidad propia de épocas construidas sobre un fundamento unitario que en la actualidad ha estallado en fragmentos. Este es uno de los resultados sociológicos de la "muerte del sujeto": podríamos decir, simplificando en exceso, que si antes se podía hablar de un sujeto que consume, hoy estamos ante la presencia de un consumo altamente diversificado que produce sujetos [33].

2. Etica y derechos humanos: la defensa de la corporeidad del sujeto viviente

Por una Etica de la Solidaridad, por una Etica Económica Justa, por una Etica de la Liberación, como plantea Enrique Dussel [34] para enfrentar la exclusión y la extensión del dolor individual y social, es el clamor que se traduce en acciones de todas y todos los que creemos que es posible lograr aún en la tierra las condiciones para una vida plena para los hombres y las mujeres de carne y hueso.

Es fundamental considerar la *corporeidad* como fuente de criterios para una ética solidaria; los cuerpos vivientes, como fuente de criterios de verificación, tienen que prevalecer para enfrentar una lógica de mercado totalizante y todas sus mediaciones.

En medio de una realidad que se nos revela cada vez más compleja —y hasta caótica para algunos/as—, y en un horizonte de incertidumbre, es importante poner en común no sólo nuestras convicciones-opciones y razones de esperanza, sino también los desafíos que enfrentamos en la acción y en la

---

[30] González B., María A. "Desde el mundo de las excluidas para un mundo donde quepan todos y todas. Por la visibilización de las invisibles", en Duque, J. (ed.), *op. cit.*, pág. 61.

[31] Este tema, en relación con el mercado y la religión, ha sido tratado por Jung Mo Sung, *Desejo, mercado e religião.* Petrópolis (Brasil), Editora Vozes, 1998 (2a. ed.).

[32] Hayek, F. *Los fundamentos de la libertad.* Madrid, Unión Edit., 1991 (5a. ed.) [Obras Completas, Vol. XVIII], pág. 62. En Jung Mo Sung, *op. cit.*

[33] A. Klappenbach., *op. cit.*, pág. 52.

[34] Dussel, Enrique. *Etica de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión.* Madrid, Editorial Trotta, 1998. Se trata de un texto muy importante que "pretende pensar filosófica y racionalmente la situación de exclusión real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente...".

producción de pensamiento en una actitud realmente dialógica en la que se impone el tratar de escucharnos, de comunicarnos.

2.1. Una mirada a los orígenes, sin ataduras

El hoy y el mañana se viven con muchos riesgos e incertidumbre, pero asimismo con muchas posibilidades; hay cada vez menos certezas de conseguir lo que en realidad queremos en el tiempo que lo queremos, pero sí más seguridades de nombrar y transformar lo que ya no queremos. Gracias a las grandes y pequeñas luchas a lo largo de la historia que nos precede, hoy podemos reivindicarnos como personas con un rostro y pensamiento propios y nos compete seguir rompiendo ataduras, las que nos hemos puesto nosotras/os mismas/os y las que seguimos aceptando del medio.

Una lección aprendida es que para entender la práctica y el pensamiento actuales e incidir en el futuro, tenemos que conocer y entender no solamente los orígenes y el desarrollo de la modernidad y la llamada postmodernidad [35], sino profundizar en nuestras raíces civilizatorias. Para los que nos ha tocado nacer en esta parte del mundo, estas raíces son las de la civilización occidental, la que sojuzgó con violencia al mundo indígena que encontró. Este mundo, que ha resistido más de quinientos años y que hoy protagoniza el llamado a la convivencia con otros mundos, es uno de los testimonios más preciados del ejercicio de una ética solidaria [36].

Nos fue impuesta la "razón occidental" y sus consecuencias han sido tan profundas, que consideramos imprescindible revisar sus fuentes. En este sentido, pensamos que el aporte de Franz Hinkelammert en *El grito del sujeto* [37] es muy relevante y oportuno, aunque tiene que vencer lo que el mismo autor reconoce para el evangelio de Juan, esto es su inmunización como todo texto caracterizado como "teológico", pues en nuestras sociedades, tan pretendidamente "secularizadas", éstos se destinan casi exclusivamente a las facultades de teología y a los espacios eclesiales. Eso ocurre con la gran mayoría de los textos del cristianismo, en especial con los de los primeros siglos, los cuales constituyen textos fundantes de nuestra cultura y sufrieron profundos cambios de sentido.

Este texto de Hinkelammert sobre el evangelio de Juan, sobre la realidad en la que vivió Jesús, es muy importante para entender el papel del cristianismo en la sociedad:

> Estos cambios del conjunto de sentido de los misterios y enseñanzas cristianos ocurren ya desde el segundo siglo, aunque demoran para imponerse muchos siglos más. Transforman un cristianismo que había aparecido desde el punto de vista del pobre, del excluido y de la víctima, en un cristianismo desde el punto de vista del poder. Esta transformación ocurre no solamente en las relaciones políticas del poder, sino que ocurre de forma paralela dentro de los misterios y enseñanzas cristianas.
> La importancia de la filosofía greco-romana —sobre todo la platónica y la estoica— está precisamente en el hecho de que es una filosofía que piensa al ser humano desde el poder. Cuando el cristianismo cambia hacia un cristianismo desde el poder, esta filosofía greco-romana le da la estructura conceptual por medio de la cual el cambio se puede argumentar... [38].

Este cristianismo desde el poder y no desde la víctima, es el que se impone en el mundo antes y más allá de la modernidad. Ante este cristianismo de dos mil años —transformado en su sentido original— reacciona con furia Nietzsche, y de allí la importancia de su pensamiento. "La modernidad de hoy se lanza en contra de sus orígenes. No es postmoderna sino postcristiana", todas las muertes y los fines que se anuncian se pueden resumir, bajo esta propuesta, en el

> ...fin del cristianismo imperial, fin de la sustentación del poder por el cristianismo desde el poder... Los fundamentalismos cristianos y sus evangelios de la prosperidad no son más que la venta en baratillo de este cristianismo [39].

Ilumina muchas vetas de trabajo el reconocer que este anticristianismo metafísico no está únicamente en las facultades de teología, sino también en nuestras casas, en las calles, en los medios de comunicación, en todos los espacios, aunque se le ignore o se le niegue. Debemos enfrentarlo desde el propio sentido del que fue despojado.

Para el mundo de las mujeres se ha planteado otro desafío que es la crítica a la "razón patriarcal", como la presenta Celia Amorós [40],

> ...una concepción de la filosofía en cuanto discurso acerca de la especie humana y de su inserción en la naturaleza con pretensiones de universalidad, pero sin embargo, sesgado y pervertido por elaborarse sobre la base de la marginación sistemática de la mitad de la especie, y de la percepción y conceptualización ideológicamente distorsionada de

---

[35] Para algunos autores como Habermas, la postmodernidad no constituye el fin de la Ilustración sino el resultado de algunas patologías inherentes a la cultura moderna.

[36] La utopía zapatista, emergida del mundo indígena chiapaneco en México, de Un Mundo donde puedan coexistir Muchos Mundos, inspiró encuentros muy importantes como los realizados por el DEI y la CETELA desde 1995 con el lema: Por una sociedad donde quepan todos y todas.

[37] Hinkelammert, Franz. *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización.* San José, DEI, 1998 (2a. ed.).

[38] *Ibid.*, pág. 23.

[39] *Ibid.*, pág. 25.

[40] Amorós, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal.* Barcelona, Anthropos, 1991 (2a. ed.).

esa mitad cuando emerge de forma esporádica como objeto de atención y reflexión.

Se nos impone pues la tarea de una relectura no únicamente de la historia de la filosofía, sino, más en general, del pensamiento y la cultura. Creemos que es una tarea que debemos asumir hombres y mujeres si queremos dar cuenta del sujeto —sin rasgos sexistas— hoy en la perspectiva de un mañana más fecundo en la práctica social y en la producción de pensamiento [41].

Es interesante, como plantea B. Turner, que sea el cristianismo el que, en Occidente, ha dado forma al fundamento de las ideologías patriarcales, tanto en el feudalismo como en el capitalismo [42]. La religión cristiana patriarcal —ese cristianismo desde el poder y no desde la víctima del que hablamos antes— ha sido determinante para justificar la opresión de las mujeres y los y las jóvenes y niños/as en razón del ejercicio del poder económico y social, para el que la familia y otras instituciones de la sociedad cumplieron y cumplen un papel crucial.

El feminismo, como movimiento social y como productor de pensamiento nuevo en el que se inscribe la teología feminista [43], está originando una transformación profunda en la cultura cristiana occidental, aunque todavía no se le reconozca en las élites intelectuales de nuestros países.

2.2. Los derechos de las humanas y de los humanos

Cuando en 1993, en Viena, se suscitó un amplio debate en torno a si la violencia hacia las mujeres debería tipificarse o no como un acto de violación a los derechos humanos (DDHH) y si era o no obvio que la Declaración Universal de los DDHH de 1948 incluía o no a la mitad de la humanidad que constituyen las mujeres, muchos/as actores/as sociales en el mundo nos convencimos de que aún quedaba un largo camino por recorrer para vencer las resistencias a la inclusión, a la igualdad y a la solidaridad. Las mujeres tuvieron que dar una ardua batalla para lograr el que ahora los derechos de las mujeres sean reconocidos y respetados como DDHH, y que éstos son universales e indivisibles.

¿Si el sujeto ha muerto, han muerto también con él sus derechos? Estas muertes tienen consecuencias muy significativas en el campo de la ética. Si el quién es responsable de la acción moral, cómo plantea un amplio sector del pensamiento postmoderno, se ha convertido en un cruce de coordenadas históricas, parece claro que la propia noción de crítica queda afectada de modo serio. Al morir el sujeto, muere con él la posibilidad y todo criterio para cuestionar determinada situación histórica. Entonces, ¿qué pasa con la ética y con sus principios fundamentales?

Klappenbach plantea que la "ética débil" que corresponde al "pensamiento débil", impone igualmente la renuncia a la otra característica que Kant consideraba constitutiva de la experiencia moral, como es la *universalidad:* en el diálogo o la conversación sólo cuentan quienes están sentados a la mesa y pueden por tanto expresar sus acuerdos y debatir sus discrepancias. La hermenéutica moral de una situación determinada parece dirigirse más al microgrupo que a la humanidad en su conjunto, donde la mayoría de los seres humanos no tienen cabida en el diálogo. Si a esto se suma la renuncia al sentido fuerte de la *verdad,* que lleva consigo una renuncia al *bien* en su carácter absoluto y fundante de la acción moral, entonces el dilema parece no tener salida.

Estamos en consecuencia ante una situación crítica ya que si, por una parte, el fin de la metafísica abre la posibilidad de despojar a la ética de un lastre ideológico encubridor, por otra, la priva de un carácter categórico que parece esencial a la experiencia moral y que la distingue radicalmente de otros imperativos [44]. En el campo de los DDHH se expresan de forma más nítida los grandes dilemas y tensiones de nuestro tiempo; creemos que es aquí donde se impone una reflexión profunda de las relaciones sociales concretas, que es el "lugar" de la ética.

Por ejemplo, en las relaciones internacionales la ética del "simulacro" muestra su verdadera naturaleza; ante el fundamento perdido se imponen una multitud de simulacros para que los/as espectadores/as se complazcan ante los escenarios coloridos y maquillados. Al fin que todo está bien así porque no puede estar mejor... sin embargo, ¿por qué hoy se habla y se permite tanto espacio para hablar de los DDHH?

El problema es nuevamente situar quién(es) y desde dónde se habla de los DDHH, ¿es desde los/as excluidos/as y las víctimas de la estrategia dominante de la globalización, o desde sus protagonistas? Diríamos que en la actualidad están presentes ambas opciones en conflicto.

Es fundamental la comprensión de la lógica del mercado que subyace a la estrategia de globalización dominante, en vista de que en ella se imponen criterios para la eficiencia, la competitividad, la captura de mercados y el despliegue del capital en un mundo "sin fronteras". Las consecuencias adversas de esta lógica en los seres humanos y en la naturaleza son asumidas y explicadas como necesarias temporalmente, mientras los mecanismos se perfeccionan. No son el modelo o las políticas económicas las que en

[41] *Ibid.*, págs. 25s.

[42] Turner, Bryan S. *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social.* México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1989, pág. 154.

[43] Hay textos muy importantes en este sentido, como son por ejemplo: Ress, Seibert-Cuadra y Sjorup (eds.). *Del Cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista.* Santiago de Chile, Sello Azul, 1994; Aquino, María del Pilar (ed.). *Aportes para una teología desde la mujer.* Madrid, Nuevo Exodo, 1988; Tamez, Elsa (Entrs.). *Las mujeres toman la palabra.* San José, DEI, 1989; Gebara, Ivone. *¡Levántate y anda! Algunos aspectos del caminar de las mujeres en América Latina.* México D. F., Eds. Dabar, 1995.

[44] Klappenbach , *op. cit.*, págs 87s.

esencia producen pobreza, desempleo y mayor marginación, sino que son las imperfecciones normales y éstas tienen que ver con lo que se denomina "distorsiones del mercado". Aquí, como plantea F. Hinkelammert, cuando los DDHH surgen de la afirmación del ser humano como ser natural, son en su totalidad *distorsiones del mercado* a la luz del perfeccionamiento del engranaje de este mercado en el proceso de globalización. La actual estrategia de globalización entiende los derechos humanos como derechos del poseedor, del propietario [45].

Los integrantes del Foro de Davos —de las mil multinacionales más importantes del planeta—, los organismos multilaterales y los gobiernos de la mayoría de los países hablan de estos DDHH. Justamente quienes concentran el poder económico, político y militar en una pequeña parte del mundo y en donde florece el pensamiento postmoderno.

Desde los/as pobres, desde los/as excluidos/as, se lucha por el reconocimiento y las garantías del ejercicio de sus derechos como seres humanos en el espíritu de la Declaración de 1948 y más allá de ella. Son un conjunto de derechos universales, no separables, no divisibles: los derechos económicos, sociales y culturales; los derechos cívicos y políticos; los derechos sexuales y reproductivos, etc. Cito esta gama de derechos porque no por casualidad están en el centro de la confrontación actualmente: el derecho como hombres y mujeres de participar como ciudadanos/as libres en las decisiones políticas y económicas, en las políticas ambientales, en la cultura y, por supuesto, en las decisiones acerca del *propio cuerpo*. Este último, que puede considerarse como el primer derecho, ha suscitado casi siempre las más feroces reacciones puesto que no se quiere dejar de controlar la capacidad reproductiva, pero sobre todo la sexualidad.

Dadas las limitaciones de este trabajo no podemos desarrollar este último aspecto, no obstante su estudio es relevante para entender el sujeto, al que nos estamos refiriendo en este artículo. Es ilustrativo conocer que M. Foucault trabajó intensamente los últimos años de su vida para elaborar una historia de la sexualidad, tarea que en realidad formaba parte de un proyecto de mayor alcance vinculado de forma directa con el proyecto nietzschiano de construir una *genealogía de la moral*.

> Se trataba de rastrear más allá de las prohibiciones y de las restricciones morales, más allá de la tan manida *represión capitalista*, las figuras históricas que en Occidente vincularon al sujeto con la verdad y que se vieron desplazadas, recubiertas, encubiertas o negadas por nuevas racionalizaciones cuando el cristianismo se impuso —e impuso— una determinada verdad sobre el sujeto...[46].

Desde la tradición cristiana tenemos que dar una mirada crítica al ejercicio de estos derechos hoy, junto al gran tema de la *libertad*, sobre todo ante la embestida del conservadurismo y de los fundamentalismos de diverso tipo. La defensa de la universalidad e indivisibilidad de los DDHH es una tarea de primordial importancia, la cual pasa por la denuncia y confrontación de la lógica de mercado, la cual se pretende instaurar como la lógica de vida y lleva sistemáticamente a la exclusión de continentes enteros.

2.3. El Otro, la Otra, la alteridad, la diferencia

Entre los aportes más significativos de los diversos movimientos sociales de las últimas décadas, y la producción de conocimiento que los ha acompañado, está la recuperación del concepto de *diferencia* vinculado a temas sustanciales como la autonomía, la pluralidad, la tolerancia, la solidaridad.

Se ha dado un interesante debate entre los conceptos de igualdad y diferencia, no solamente en los movimientos feministas, sino en todos aquellos espacios colectivos en los que se expresa la reivindicación de lo particular y lo propio: la raza, la edad, el sexo, la condición social, etc. Hay diferentes posturas en las que sería interesante profundizar, pero nos parece que existe un consenso mayor respecto a considerar que cuando se lucha por la igualdad de oportunidades para todas y todos no significa negar con esto la diferencia sino, por el contrario, tomarla en cuenta, pues nadie tiene derecho a excluir a otra persona en razón de su sexo, raza, edad, religión o condición social. Tomar en serio la diferencia implica justamente la imposibilidad (ética) de dominación.

Una de las principales críticas a la filosofía occidental es que ésta ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo. "En la experiencia ética, anterior a toda ontología, es donde aparece la verdadera *alteridad*", la única "diferencia" (diríamos nosotros) absolutamente irreductible a la mismidad del sujeto. "Lo absolutamente Otro es el Otro" (Levinas). El Otro presenta una *resistencia* a mis poderes que no es evaluable en términos empíricos, no cuantificable en grados: es una resistencia absoluta a ser absorbido en una totalidad. La relación ética constituye una revelación del ser como *exterioridad:* no se fundamenta en el sujeto ni en un ámbito común a los términos de la relación, como sucedería con cualquier criterio de igualdad. El Otro aparece como *rostro*, es decir, no en cuanto a sus poderes o atributos sino "en cuanto otro", en la "dureza inamovible de su para sí", desnudo de todo aquello que no sea su propia alteridad.

> El rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apre-

[45] Hinkelammert, Franz. "El proceso de globalización y los derechos humanos: La vuelta del sujeto", en *Pasos* (DEI) No. 79 (Septiembre-octubre, 1998).

[46] Tomado del prólogo de Fernando Alvarez-Uría al libro de Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta (Colección Genealogía del Poder, No. 25), 1987.

sable se transforma en resistencia total a la aprehensión" [47].

Esta alteridad es también universal, ya que la misma experiencia ética en que se manifiesta rechaza todo límite empírico y revela "al otro en cuanto otro", absuelto de toda limitación espacio-temporal. La ética se convierte así en *re-conocimiento* de la realidad: la aceptación de que la relación social exige normas de acción *diferentes* a las que rigen la relación con las cosas [48].

Según Foucault,

> ...el otro es indispensable en la práctica de uno mismo para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente su objeto, es decir, el yo. Para que la práctica de uno mismo dé en el blanco constituido por ese uno mismo que se pretende alcanzar resulta indispensable el otro [49].

El otro es por consiguiente esencial en la constitución de la propia subjetividad, permaneciendo totalmente diferente de nosotros mismos. Es nosotros aun siendo otro, como diría E. Morin. Este autor propone asimismo que se debe hacer toda una reconstrucción conceptual en cadena para concebir la idea de sujeto:

> Porque si no partimos de la organización biológica, de la dimensión cognitiva, de la computación, del cómputo, del principio de exclusión, del principio de identidad, etc., no llegaremos a enraizar el concepto de sujeto de manera empírica, lógica como fenómeno. Es un principio que, de manera paradójica, es mucho más lógico que afectivo. Es una estructura organizadora. Y creo que esta noción de sujeto nos obliga a asociar nociones antagónicas: la exclusión y la inclusión, el yo, el ello y el se. Para esto es necesario lo que llamaré un pensamiento complejo, es decir, un pensamiento capaz de unir conceptos que se rechazan entre sí y que son desglosados y catalogados en compartimentos cerrados. Sabemos que el pensamiento compartimentado y disciplinario aún reina en nuestro mundo. Este obedece a un paradigma que rige nuestros pensamientos y nuestras concepciones según los principios de disyunción, de separación, de reducción. Sobre la base de estos principios es imposible pensar el sujeto, asimismo pensar las ambivalencias, las incertidumbres y las insuficiencias que hay en este concepto, reconociendo al mismo tiempo su carácter central y periférico, significante e insignificante [50].

El reto de pensar en el sujeto, por tanto, es muy grande, sin embargo hay que aceptarlo sabiendo que al hacerlo se acepta también el conflicto personal que esto supone para quien efectivamente viene de una formación que está marcada por un pensamiento compartimentado y disciplinario. La propuesta de avanzar hacia un pensamiento complejo nos parece muy sugerente.

Quisiéramos igualmente comentar que para enriquecer esta reflexión acerca del sujeto es importante incorporar la perspectiva de género, pues como lo expresa Luce Irigaray,

> ...el otro en tanto otro, el otro que garantiza la irreductible alteridad, pertenece o no a un género que no es el mío [51].

En las relaciones humanas ésta es una consideración esencial:

> El otro de la diferencia sexual es a la vez contiguo y trascendente a mí, subjetiva y objetivamente; es materia y espíritu, cuerpo e intención, inclinaciones y libertad.
> En tanto tal, puedo aspirar a él, desearlo, pero él es trascendente a mí como otro, mis inclinaciones no pueden saciarse ni alienar mi libertad. La trascendencia del otro me deja a la vez activo y pasivo desde el punto de vista de la sensibilidad. Me obliga también a cultivar mis inclinaciones en la medida en que lo deseo o soy atraído/a por él/ella. El deseo se convierte así en ocasión de cultura, y una cultura así respeta siempre una intersubjetividad, en la cual mi naturaleza representa una objetividad e incluso una trascendencia para el otro de la diferencia sexual [52].

El otro de la diferencia sexual remite a una sensibilidad, y a una determinada cultura de ésta, que respete su vínculo con la corporeidad. Tiene como condición la libertad, la cual sigue siendo libertad únicamente si el otro sigue siendo trascendente a mí, y si respeto su libertad.

Para terminar, quisiera recordar la propuesta de Ivone Gebara respecto a que el cuerpo es el punto de partida para la teología moral. Aunque esto parezca, como ella dice, obvio para algunos y nada teológico para otros.

> Para los primeros, la afirmación de que por causa de nuestro cuerpo personal y colectivo se organizan las sociedades e instituciones, incluso la moral, no constituye ningún problema. Para los otros, sería necesario encontrar otro punto de partida para la moral, concebido tal vez como más digno, menos inestable, más eterno o más "religioso" [53].

Pensamos que la opción primera tiene que ser por el cuerpo viviente, entendido no solamente en su sentido biológico sino integral. En el contexto de la globalización neoliberal, se están excluyendo —desechando— como nunca antes en la historia, cuerpos vivientes. Sí, cuerpos dolientes pero al mismo tiempo intensamente fecundos hasta el último instante de latido de sus corazones. ■

---

[47] Klappenbach, *op. cit.*, pág. 211.
[48] *Ibid.*, pág. 111.
[49] Foucault, *Hermenéutica del sujeto, op. cit.*, pág. 57.
[50] *Ibid.*, págs. 84s.
[51] Irigaray, Luce. *Ser dos*. Buenos Aires, Paidós, 1998, pág. 111.
[52] *Idem.*
[53] Gebara, Ivone. *Teología a ritmo de mujer*. México D. F., Eds. Dabar, 1992, pág. 101.

EL SUJETO Y LA RED

Augusto Serrano

1. Principios

Hemos comenzado a ver la red; quizás cuando más desprendidos de ella estábamos. A percibir, curiosamente, lo que algunas de las vertientes más fuertes de nuestra cultura occidental trataban sistemáticamente de ocultarnos.

A finales del siglo veinte hemos llegado a darnos cuenta de algunas cosas de trascendental importancia para nuestras vidas. Y lo hemos hecho obligados por acontecimientos y tendencias quizás celebrados por algunos y temidos por otros, pero en modo alguno planificadas por esta especie humana que parece condenada a transitar por terrenos de sumo riesgo. Debido al susto ecológico y al susto demográfico y a otros sustos de que hemos sigo testigos en la segunda mitad de este siglo, hemos comprendido que somos limitados y que nuestro mundo es limitado. Los hechos brutos —¡algunos muy brutos!— se han adelantado a la razón, para hacernos ver ciertas relaciones que nos afectan decisivamente, que algunos pensadores muy sutiles advirtieron hace tiempo, aunque no habían llegado a nuestras conciencias. Se han adelantado a la razón los hechos brutos, quizás, para hacernos entrar en razón. Han sido tan brutos (guerras mundiales, regionales, civiles; exterminio de pueblos, catástrofes emigratorias, "limpiezas étnicas", "bombas limpias" de neutrones, "armas inteligentes", "guerras humanitarias", depredación de la naturaleza, contaminación, etc.), que saltan a la vista de todos. Por este camino tan poco racional, ha comenzado a verse como verdadero el Principio de limitación que vale para todo lo real. Lo ilimitado, lo infinito, lo indefinido (progreso indefinido, crecimiento indefinido, etc.) son ciertamente formas del pensamiento, del pensamiento utópico, sin embargo no describen realidad alguna ni fáctica ni posible. No describen metas posibles de ha historia humana. Nuestra vida discurre entre límites y nosotros mismos somos limitados, incluidas nuestras acciones (producción, invención, conocimiento, etc.). Creo que también empieza a entrar en nuestras conciencias la idea de que todo lo que nos rodea es contingente y que, por ello, ha de entenderse como susceptible de cambio, posibilitador de alternativas. Que todo puede suceder y no necesariamente lo mejor para todos. Que todo puede ser mejor, pero también, como decía Antonio Machado, que no hay nada que no sea impeorable. Es el El Principo de contingencia que también vale universalmente. Nada es necesario. Está implícito en la pregunta que hacía Leibniz para encender su Ontología: "¿Por qué tienen que ser las cosas así y no de otra manera?" —que yo traduzco, sin desfigurar su sentido, por: ¿quién ha dicho que tienen que ser así? La necesidad tiene que ver con los universos utópicos de la matemática y de las lógicas. Pero, en la realidad, todo puede llegar a ser de otra manera: hay alternativas; hay siempre campo para lo nuevo y para la esperanza.

A la par y desde una perspectiva muy cercana a la anterior, se impone poco a poco la concepción relativista como la correcta para dar cuenta de los procesos reales de todo tipo: el Principio de relatividad, aunque ciertas constelaciones, ciertas situaciones sociales, por su carácter opresor y opaco, aparezcan a nuestras conciencias y las percibamos como si de absolutos se tratara. Nuestra andadura por la vida es muy corta para ver cómo se derrumban estas apariencias de absoluteidad y de perennidad. Comenzamos a comprender que lo realmente constituyente de nuestra realidad son las relaciones: es la relacionalidad universal, que anunciada desde la antigüedad por el pensamiento hindú en la figura de la Red de Indra y por relativistas como Leibniz en la figura del estanque lleno de vida, se retoma ahora bajo la figura no menos poética del efecto mariposa.

Para quienes confunden la libertad con el mercado desregulado y celebran el caos como si fuese la misma esencia de la realidad, habría que hacerles ver otro principio que complementa a los anteriores y que les

dice a estos aprendices de brujo del caos que, si algo creen saber del mundo, es porque no es caótico y que el mismo caos del que hablan o dicen hablar viene a ser un estado muy, pero que muy ordenado, al que le han dedicado ya incluso alguna que otra teoría muy ordenada. El Principio de determinación (que no es sino una versión ontológica del Principio de razón suficiente) indica que nada sucede en este mundo sin razón suficiente, lo sepamos o no. Esto nada tiene que ver ni con los determinismos en torno a los que se discutió infructuosamente a partir de las ideas de la Física de finales de los años veinte, ni tiene que ver con los fijismos y fatalismos de que se vio acompañado el tema. Lo que quiere decir es que este mundo tiene orden; que las cosas, los procesos, están muy lejos de ser caóticos. Que la indeterminación, el caos, el azar, son asuntos que se refieren a nuestro potencial de conocimiento, a nuestra limitación, pero no a la naturaleza de las cosas mismas. Tiene que ver con el poder de apropiación cognoscitiva que tiene el sujeto humano, que es limitado. Aunque, lejos de ser un defecto, es nuestra gracia: es la condición de posibilidad de todo conocimiento y, si se tiene en cuenta que todo es contingente y que hay alternativas, resulta que es nada menos que la condición de posibilidad de la misma libertad. La libertad, en un mundo que es contingente y abierto a alternativas, es una posibilidad que sólo se hará actual mediando, entre otras cosas, altos grados de conocimiento. La libertad no es un dato, sino una posibilidad; una posibilidad no en cualquier universo pensable, sino en éste en el que estamos; una posibilidad para seres que, teniendo saber y conciencia de las determinaciones que los conforman, pueden generar ámbitos dónde la libertad se realice.

Y ya a las puertas del nuevo milenio, percibimos o creemos percibir que somos parte de una red, por muy sacudidos y abandonados que nos sintamos. Se va haciendo camino otro principio muy olvidado por nuestra cultura: el Principio de composibilidad (también muy leibniciano) que se desprende de todos los anteriores. Si todo es relacional, si todo está en conexión con todo, si la limitación es consustancial a todo y si es en las fronteras, en los límites, donde se da el conocimiento de lo que es y de lo que puede ser, entonces lo posible es, *a fortiori*, posible, porque es composible, porque es posible con otros posibles. De ahí que la convivencia no sea un estado deseable por razones piadosas, sino porque, en el límite, serán posibles de verdad, en el largo plazo, esto es, podrán supervivir con carácter de futuro, sólo aquellas formas que sean composibles: la convivencia viene a ser así *conditio sine qua non* de la supervivencia.

Cinco principios (limitación, relatividad, contingencia, determinación y composibilidad) que sitúan la condición humana en el lugar que le corresponde y que nos hacen ver que somos parte de la gran red de la existencia.

Somos parte de la red. Somos lo que somos, por las relaciones que tenemos. Lo éramos siempre, no obstante no lo veíamos. No era la red la que parecía sostenernos. Ahora que se está tejiendo una red a la que llaman globalización y se nos destejen muchas otras redes de más cercana vecindad (se destejen, se deshilachan relaciones de tipo nacional, relaciones de cobertura social, de acercamiento cultural, etc.), vacilamos acerca de nuestra situación y miramos a un lado y otro lado en busca de orientación. Nuestra cultura occidental todavía no parece estar bien provista de esquemas que expliquen estas paradojas de fin de siglo. No nos valen aquellos esquemas que aparentemente le dieron sustento y fiabilidad durante dos mil años a las formas más potentes de este tipo de pensamiento.

Esta sensación de desorientación es la herencia que nos ha dejado este siglo de disparates y aciertos. Una herencia de perplejidad que, ante las nuevas relaciones, no es capaz de vislumbrar sino lo negativo y no llega a valorar lo nuevo que sin duda ha de estar produciéndose y que, por ello mismo, es también promesa.

2. El sujeto

No huyendo de la red, sino del azar y de la necesidad a la que los griegos llamaron la temible moira, la cultura clásica trató de construir una garantía de seguridad para los seres humanos y, habiendo perdido ya la fe en lo ancestral (en los viejos arcontes, en lo tribal, en los mitos fundacionales), creyó poder fundamentarla en el concepto de sujeto como sustancia (como esencia). Hablamos del inicio de uno de los caminos más notables del pensamiento occidental que, al decir de Horkheimer [1], se preocupó siempre más por la seguridad, que por la verdad. El empeño se puso en garantizar la identidad del sujeto a través de los cambios, entendiéndolo como sustancia y definiendo la sustancia como entidad separada, independiente, soberana, autosuficiente, autónoma: la sustancia como lo que no necesita de nada ni de nadie para existir. ("Aquello que antes que todo es ser, y no un determinado ser, sino ser sin más, absolutamente, eso será la sustancia" [2]). Así pues, vemos al mundo occidental antiguo pretendiendo despojar al sujeto, a la sustancia (fiel reflejo el uno de la otra y compañeros de suerte en la Lógica y la Ontología), de todas las determinaciones (de todos los accidentes o de todos los predicados, según se hablara del uno o de la otra) que parecían desvirtuar esa perennidad, indestructibilidad y permanencia deseadas ("neque quid, neque quale, neque quantum... etc.", repiten los hombres de la Edad Media, haciendo honores a Aristóteles); en fin, que el sujeto, la sustancia, nada tenían que ver ni con el cambio ni con las relaciones; cambio y relaciones, poca cosa para ser tomados en cuenta a la hora de definir la sustancia y el sujeto en su identidad.

La comba que se abre casi sin discontinuidad entre Aristóteles y Espinoza, pasando por Avicena, Santo Tomás de Aquino y Descartes, es de una con-

---

[1] *Teoría crítica*. Barcelona. Barral, 1973.
[2] Aristóteles. *Metafísica*, III 6,1003a9-11.

sistencia formidable. La sustancia, el sujeto, llegó a definirse de la mejor forma que se podría pensar para desentenderse de la red. Espinoza lo tiene muy claro:

> Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa [3].

Hoy se dice que esta concepción está en crisis. Debe de ser, digo yo, porque no hay modo de entender lo que pasa a nuestro alrededor desde esta perspectiva de pensamiento. Porque la red está ahí, aunque hoy solamente se manifieste en forma de necesidad externa; como fuerza hostil y ajena que pasa sobre nuestras cabezas sin que sepamos adónde va ni quién la gobierna, si es que esto es gobernable por alguien. Se nos manifiesta en forma de globalización.

3. Naturalezas

La misma tradición cultural occidental aristotélico-cristiana supo diferenciar entre la naturaleza primera, primaria, originaria, anterior al hombre y a sus culturas, a la que llamó *natura naturans*, porque percibió que era ella de dónde obteníamos todo recurso, de la que venía nuestra corporeidad y a la que volvía en forma de polvo ("pulvis es"); y la naturaleza segunda, derivada, dependiente o *natura naturata:* reino de la gracia, de la cultura, de la trabazón de los seres humanos, de la sociedad.

Hablamos de la pobreza y, para designarla, usamos el término de exclusión: el pobre de hoy es un excluido. Sin embargo no fue siempre así. En la Edad Media el pobre era un ser venido a menos, si se quiere, pero no era un excluido social. Entraban en la comunidad como seres a los que había que cuidar, como si la pobreza fuese una de las tantas manifestaciones "naturales" con las que una sociedad normal debería contar. Desde el "pobre de solemnidad" al que la comunidad se sentía obligada a atender, a los pobres que por centenares eran atendidos en hospicios, hospitales y monasterios, todo pobre era parte integrada en la comunidad. Aquí no ensalzamos —como lo hicieron ciertas órdenes religiosas— ni celebramos la situación de aquellos pobres. Sólo mencionamos que su situación social no correspondía a lo que hoy queremos entender por el término de excluido social. En nuestro tiempo, el pobre, además de carente de medios, es un excluido social.

Hoy es un excluido social, como lo son grupos y pueblos y naciones que superviven dentro de un todo que no los reconoce y en el que ellos tampoco se sienten reconocidos: es un todo que los niega y los amenaza con el olvido y con la muerte. Estamos viendo cómo le nace al mundo una tercera naturaleza (también *natura naturata*, pero a partir de la segunda).

Si la segunda naturaleza (la sociedad) se caracteriza por generar relaciones y leyes que van más allá de las relaciones y leyes naturales (genera civilización, genera cultura), esta tercera naturaleza se está generando (¡en estos días de finales de siglo!), al generar relaciones suprapersonales, supranacionales que circulan sobre nuestras cabezas, que no respetan ni espacios ni tiempos convencionales (aquellos que le dieron forma y sentido a nuestras culturas históricas) y, ante todo, al generar leyes y formas independientes (¡hasta ciertos límites —señores globalizadores—, hasta ciertos límites! ¡Ya lo verán un día!) que amenazan a la segunda naturaleza y a la primera, porque se está construyendo sin tenerlas en cuenta: como si fuesen inagotables, como si fuesen lo absolutamente disponible. Si en la segunda naturaleza los individuos llegaron a sentirse aplastados por el Estado, cuando el Estado se les abstraía y les venía con exigencias como desde lo alto, de forma impersonal, aunque siempre quedaban algunas esperanzas de llevar al banquillo de los acusados las gestiones indeseadas de los Estados y por eso se creaban procedimientos como los de lo contencioso-administrativo; ahora no hay modo de señalar a nadie personalmente como responsable de lo que nos sucede. El ingenio que habíamos derrochado para exigir derechos y para plantear el malestar de nuestra cultura con ciertas esperanzas de éxito, se desvanece cuando nos encontramos ante relaciones de esta tercera naturaleza que van más allá de todas las fronteras convencionales y que asustan, pues aún no las comprendemos. Todavía somos ciudadanos de países, de naciones concretas, no ciudadanos del globo terráqueo —mucho menos del globo financiero o del globo especulativo o del globo informacional—. La red se nos ha complicado tanto que, aunque sigue siendo una, nos queda muy lejos para percibirla como tal y, mucho menos, para poder entenderla o controlarla. Si las naciones se están quedando como descolgadas ante estas nuevas fuerzas y relaciones que se desatan, ¿qué no será de los sujetos humanos, tan desvalidos siempre y tan débiles?

4. El otro sujeto: el sujeto y la red

Pero no hay un sujeto originario, aún libre de determinaciones, idéntico a sí mismo, imperturbable, fondo sobretemporal, al que más tarde sobrevengan como adorno predicados cambiantes. El sujeto es la integral de todos sus predicados. No hay un sujeto-sustancial sobre el que giren como satélites accidentes y más accidentes que no tocan decididamente su esencia. Accidentes, predicados —en realidad relaciones— no sobrevienen como ropaje externo a los sujetos: cada sujeto es un centro de convergencia de las relaciones (llámeseles predicados o accidentes) que lo constituyen; cada sujeto es lo que es por las relaciones que lo cruzan y, por ello, lo conforman. Cada sujeto es un nudo de la gran red del universo en

[3] Definición III. *Etica demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Editora Nacional, 1975, pág. 50.

la que todos y todo está prendido. Red de redes en realidad, porque cada centro se ve cruzado por radios, dimensiones, vectores de diferente naturaleza. Los seres sociales no somos centros, nudos, de una red plana, sino de una red multidimensional: red de redes.

La red no es anterior o exterior a los sujetos que, centrando radios sobre sí, existen y, simultáneamente, le dan forma a la red. Tampoco hay sujetos fuera de ella, no hay exterioridad posible a la red:

> ...como una infinitud de radios —dice Leibniz— que convergen angularmente en un centro por muy simple e indivisible que sea este centro. Y estos radios no consisten sólo en líneas, sino más aún, en tendencias y conatos según vectores que se conjuntan sin confundirse [4].

Esta es la razón por la que cada sujeto (nudo de la red) representa (refleja) lo múltiple,

> ...como las líneas de la circunferencia se reúnen en el centro. Es en esta reunión en lo que consiste la naturaleza admirable del sentimiento; y esto es lo que hace que cada alma [sujeto] sea como un mundo por sí, que representa al gran mundo a su modo y según su punto de vista... Esas representaciones son universales... [y] creo que no hay nada en el mundo que no se sienta afectado por todo el resto del universo [5].

Estos sujetos ("unidades de sustancia" les llama Leibniz)

> ...no son otra cosa que diferentes concentraciones del universo, representado según los diferentes puntos de vista [situaciones, posiciones] que los distinguen [6].

Red de redes es el tejido en que cada sujeto humano está constitutivamente imbricado, porque lo cruzan las líneas de lo físico, de lo vivo, de lo cultural. Aunque con un tono a veces excesivamente cibernético y biologicista, Edgar Morin ha señalado con bastante acierto la complejidad del sujeto humano y lo que su existencia reclama dentro de esa complejidad que es la realidad como totalidad. Permite, de esta manera, pensar lo que ciertas formas sociales como la de la globalización de los mercados puede arrebatarle, negarle al individuo para que sea sujeto de verdad: sujeto que desarrolla su potencial y que está presente en la red de la existencia dando y recibiendo:

> La noción de sujeto [dice] comienza a emerger en su realidad compleja. Vemos cada vez mejor que el sujeto viviente no es un sujeto puro, como el sujeto trascendental de las metafísicas, como el sujeto puramente autorreferente de una lógica abstracta, o como el actor puramente egoísta de una teoría simplificada de los juegos. El sujeto no constituye ni una esencia ni una sustancia: se trata de una cualidad o modalidad de ser, propia del individuo viviente, unida indisolublemente a la auto-(geno-feno)-organización. Por ello mismo comporta en sí mismo rasgos infra, supra, meta-subjetivos. El egocentrismo es permanente, pero parpadeante. Es exclusivo, pero relativo. Por ello mismo no existe egocentrismo puro, autorreferencia pura, sino ego-auto-centrismo y auto-exo-referencia. El individuo-sujeto es inseparable de genos y oikos. Por ello mismo escapa al solipsismo, puesto que depende de un patrimonio genético anterior y de una ecología exterior [habría que añadir: y de una cultura]. Su definición comporta la inclusión en un espacio, una especie, un pasado, un futuro, una comunidad incluso [7].

Cada sujeto representa al mundo a su modo, pero no con independencia de los demás ni de lo demás. (Representar es, para Leibniz —y en este sentido lo tomamos aquí—, percibir el mundo y, a la vez, actuar sobre él: representar es tanto como hacer mundo, es una multirrelación activa que involucra al ser entero con todo lo que ha sido, es y será, porque todo ser viene preñado de futuro y trae consigo una tendencia o potencial para desplegar su ser, mientras otros seres no se lo impidan). Puede desplegar su potencial hasta ciertos límites, sin impedir que otros sujetos lo hagan también. No obstante, la red, el mundo, es limitado y el despliegue de unos tiene el límite allá donde aparece el despliegue del potencial de otros. El despliegue desmesurado de unos puede llevar consigo el repliegue de otros [8]. Repliegue que puede llegar a la inhibición absoluta: a la muerte del otro sujeto. La red es inmensa, las posibilidades son enormes, sin embargo son finitas. El otro sujeto reclama desde siempre sus derechos a desplegar su propio potencial y no es la red la que se lo negará, pues la red no es sino un resultado de las relaciones que se van gestando. Serán los otros sujetos quienes posibilitarán o impedirán dicho despliegue.

En la red, lo posible sólo lo es, si es composible. Gandi decía con razón que la India tenía suficiente para cubrir las necesidades fundamentales de todos los hindúes, pero no tenía bastante para satisfacer la codicia de unos pocos. De donde, como más adelante diremos, en la red real de este mundo en que vivimos la supervivencia pasa por la convivencia, y ésta no es una consideración piadosa, ni siquiera primariamente ética, sino ontológica. Atañe a la naturaleza de las cosas de modo radical.

No se puede no estar en la red, no obstante se puede estar y de hecho se está en ella de muy diferentes maneras. No hay primero individuos, nudos, que un

---

[4] G. W. Leibniz. *Die philosophischen Schriften*. VII, pág. 566. Todas las citas son de la edición facsímil de la de C. J. Gerhardt (1897), volúmenes I-VII.

[5] Leibniz. *G. Phil.*, VII, pág. 542.

[6] *G. Phil.*, VI, pág. 518. Véase también Leibniz en *G. Phil.*, II, págs. 251s.; *G. Phil.*, IV, pág. 440; *G. Phil.*, VI, págs. 598s.; *G. Phil.*, VI, pág. 600; y *G. Phil.*, IV, pág. 519.

[7] E. Morin. *El método*. Madrid, Ed. Cátedra, 1997, vol. I, págs. 209s.

[8] Véase Leibniz. *G. Phil.*, VI, págs. 598s.

día llegarán a ser sujetos. El sujeto, cada sujeto, lo es desde que aparece como centro de representaciones (relaciones constituyentes), como nudo de la red: el sujeto vive por y en la red, así como la red lo es por las relaciones entre los sujetos que la forman. Ese es el mundo del sujeto: la red desde la que vive, se desarrolla, percibe, representa, conoce y se reconoce, comunica y hace cultura.

De la ameba al sabio, hay muchas formas de subjetividad ("otros seres también tienen el derecho a decir yo", Leibniz), y dentro de la naturaleza humana hay también múltiples formas de estar en la red.

No hay exterioridad a la red, pero, estando en la red, se puede vivir como si no se estuviera en ella y se puede llegar a padecerla hasta la muerte. El sujeto puede verse negado por la red.

¿Qué tiene que suceder en la red para que el sujeto, los sujetos, puedan verse negados en ella, sin que asomen, por otro lado, las nuevas posibilidades que, sin lugar a dudas, se han de estar dando ya?

5. Los dos lados de la globalización

Carlos Marx, a quien muchos tontos dan en la actualidad por finiquitado, nos enseñó que, si queremos dar cuenta y razón de lo que de verdad sucede, nos hemos de fijar en las relaciones fundamentales: aquellas que deciden la suerte de las condiciones de reproducción de la vida humana. Aviso que no hemos de olvidar, si queremos entender por qué, estando irremediablemente en la red de la existencia, la mayor parte de los habitantes del globo terráqueo viven como si no estuvieran en ella o, lo que es peor, viven amenazados por ella.

Por ahí, precisamente, ha comenzado esto que hoy llaman globalización: por la modificación de la reproducción de las condiciones materiales de la vida en general y, ante todo, de la vida humana en particular. Se están modificando la forma, el contenido y el sentido de la producción de los medios de vida; se está modificando su distribución, su intercambio y su consumo. No han sido, inicialmente, el aspecto político, ni el cultural, ni el ideológico, ni el religioso los que han tendido sus líneas envolventes alrededor del globo, sino el económico. El capital (productivo y financiero) ha roto ya en muchos lugares y casos las fronteras políticas (consorcios transnacionales), las fronteras culturales (los chinos bebiendo coca-cola; los europeos comiendo cerezas en invierno), las fronteras religiosas (el mundo islámico invirtiendo en las bolsas), las fronteras ideológicas (el mundo socialista emulando mercancías). Ha roto los marcos de referencia tradicional de nuestras culturas: el del espacio y el del tiempo:

> Las localidades se desprenden de su significado cultural, histórico y geográfico, y se reintegran en redes funcionales o en *collages* de imágenes, provocando un espacio de flujos que sustituye al espacio de lugares [9].

Por lo visto, se está cayendo en la cuenta de que vale el principio de relatividad. Lo mismo cabría decir del tiempo, que, resultado de la acción del ser humano y no simple cuerda por la que discurra su vida, se transforma a medida que se transforman sus modos de intervención:

> El tiempo se borra en el nuevo sistema de comunicación [el de los supertextos que integran la voz, la escritura y la imagen], cuando pasado, presente y futuro pueden reprogramarse para interactuar mutuamente en el mismo mensaje. El espacio de flujos y el tiempo atemporal son los cimientos materiales [yo diría contra Castells: son los resultados] de una nueva cultura, que trasciende e incluye la diversidad de los sistemas de representación transmitidos por la historia: la cultura de la virtualidad real, donde el hacer creer acaba creando el hacer [10].

Se están rompiendo, por tanto, las fronteras del espacio hasta ahora conocido (producción desmembrada en cinco o más países, etc.) —Castells define este nuevo espacio como "tiempo cristalizado" [11], que no es sino lo que Leibniz ya definió en su día y para decir lo mismo como "ordo earum quae sunt simul" y como "orden de la coexistencia". El mismo Catells se ve precisado más adelante a reconocerse en Leibniz, al recordar un pasaje de la tercera carta a Clarke, de 1716 (léase: a Newton, pues Clarke no era sino su portavoz):

> Más de una vez he afirmado que sostuve que el espacio es algo puramente relativo, como el tiempo; siendo el espacio un orden de coexistencias, como el tiempo es un orden de sucesiones. Porque el espacio denota, en función de su posibilidad, un orden de cosas que existen al mismo tiempo, en la medida en que existen juntas, y no le atañen sus modos particulares de existencia; y cuando vemos varias cosas juntas, percibimos ese orden de cosas entre ellas... Lo mismo es válido para el tiempo... Los instantes separados de las cosas no son nada y sólo consisten en el orden sucesivo de las cosas [12].

Se rompen, en fin, las fronteras del tiempo tradicionalmente medido por el reloj y en estrecha relación con el espacio del que, por analogía, se derivaban los conceptos del tiempo (compra de cosechas virtuales, tiempo presente global en comunicaciones): ruptura de formas tradicionales para que el capital pueda circular con mínimas trabas alrededor del mundo como si tuviera vida propia: "como si tuviera el alma en el cuerpo" (Marx).

Pero, ¿por qué estas nuevas formas pueden llegar a suponer una negación del sujeto?

---

[9] Castells, *op. cit.*, pág. 408.
[10] *Idem.*
[11] *Ibid.*, pág. 444.
[12] *G. Phil.*, VII, pág. 363.

El sujeto, todo sujeto, para serlo, ha de ser punto de referencia y ha de poder percibirlo así. Es el ser que actúa y padece, que acciona y reacciona. En ese intento de despliegue de su potencial, va desarrollando las formas de convivencia y supervivencia que le dan identidad y diferencia. Aprende a ir por la vida, pero una vida que, de alguna manera, él mismo ha ayudado a configurar y en la que él se reconoce como parte de la misma y en la que otros lo reconocen a él. Es allá donde él, que se sabe limitado y siempre en peligro, ha ayudado a crear las formas sociales del derecho, de las costumbres, de los hábitos y, en fin, el ámbito de la responsabilidad individual y social. Diríamos que él ha participado en la constitución del ámbito en el que sabe a qué atenerse y a quién pedirle o darle cuentas en caso de necesidad.

Durante milenios, sus referentes tenían nombres y apellidos: tenían un rostro y podía mirar esos rostros para saber a qué atenerse. Hasta el mismo Estado tenía un cierto rostro, en tanto Estado Nacional. El mundo simbólico en que se envolvía el Estado Nacional, y la Constitución que le daba identidad a ese Estado Nacional, era la cara para él familiar de su mundo cercano, desde y en el que se sentía como en casa. Por eso era y se sentía sujeto de derechos y obligaciones. Era alguien y estaba ante un Estado Nacional que podía encarnarse en un alguien en casos límite. Ahora, la nación, el Estado nacional, está dejando de ser la referencia de sentido para cosas tan importantes como quién decide lo que se produce, cómo se produce, cómo se distribuye, quiénes participan, qué se puede hacer, qué se debe hacer, qué es legítimo hacer, cómo se administra lo que es de todos (la naturaleza, el aire, las aguas, los bosques, el clima, las condiciones naturales de vida en general).

Eso es lo que está cambiando en una esfera que no es secundaria, sino fundamental. En la económica. En la que se juega la suerte de la reproducción material de la vida, y que se está llevando consigo, como en red de arrastre, las otras esferas de la política, de la ideología, de la religiosidad y de la cultura. Está cambiando el mundo del trabajo, la estructura laboral, la llamada sociedad del trabajo, la que ha informado las formas de vida de los últimos doscientos años. Se está modificando la estructura de la producción:

> ...cabe definir el cambio principal como el paso de las burocracias verticales a la gran empresa horizontal que parece caracterizarse por siete tendencias fundamentales: organización en torno al proceso, no a la tarea; jerarquía plana; gestión en equipo; medida de los resultados por la satisfacción del cliente; recompensas basadas en los resultados del equipo; maximización de los contactos con los proveedores y clientes; información, formación y retención de los empleados a todos los niveles [13].

Y por las exigencias de gestión de estas nuevas formas o

> ...la asunción de los cinco ceros: cero defectos en las partes; cero daños en las máquinas; inventario cero; retraso cero; papeles cero [14].

Al sujeto se le está dedibujando el rostro del otro que lo domina, porque el otro no es ningún sujeto al que pueda recurrir, al que pueda echarle en cara sus impertinencias; porque lo que lo domina no tiene rostro al que pueda exigirle derechos, porque la globalización no es un alguien: el globo no es un alguien. Y, como todo rostro no lo es sino por la mirada del otro, también está él mismo perdiendo el rostro, la cara, y está dejando de ser sujeto. Ya no puede reflejar el mundo, que es lo que lo define como sujeto. Sin ese reflejo del mundo, el sujeto queda negado. Es un nudo de la red por el que no fluye la sabia de la riqueza. Está sin estar en la red.

Vale la pena transcribir unos párrafos del libro citado de M. Castells, para ver cómo se valora la situación de los países que, estando dentro, se ven negados por esta modalidad del capital global:

> Todos los países [dice] se encuentran penetrados... debido a que todas las redes son globales en su realidad o en su objetivo... [15].

> Este es precisamente el rasgo de la nueva economía: que afecta al conjunto del planeta, ya sea por inclusión o exclusión en los procesos de producción, circulación y consumo, que a la vez se han globalizado e informacionalizado... [16].

> [pero, por ejemplo] la lógica sistémica de la nueva economía global no otorga papel a la mayoría de la población africana en la nueva división internacional del trabajo. La mayor parte de los productos primarios son inútiles o de bajo precio, los mercados son demasiado restringidos y la inversión demasiado arriesgada, la mano de obra no posee la preparación suficiente, la infraestructura de comunicaciones y telecomunicaciones es claramente inadecuada, la política resulta demasiado impredecible y las burocracias gubernamentales son ineficientemente corruptas. En estas condiciones, la única preocupación real del "Norte" (sobre todo de Europa Occidental) es el miedo a ser invadido por millones de campesinos y trabajadores desarraigados [17].

> ...lo que puede decirse de la experiencia de la transición de Africa a la nueva economía global es que la *irrelevancia estructural* (desde el punto de vista del sistema) es una condición más amenazadora que la dependencia ...*La mayor parte de ese continente dejó de existir como entidad económicamente viable en la economía informacional/global* [18].

Es el sujeto venido a menos, pero por una razón aún más importante. Leibniz definía la sustancia (el sujeto) como el no va más de la autonomía y de la

[13] Castells, M. *La era de la información*. Vol. I, *La sociedad red*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, pág. 192.

[14] *Ibid.*, pág. 186.
[15] *Ibid.*, pág. 174.
[16] *Ibid.*, pág. 160.
[17] *Ibid.*, pág. 162.
[18] *Ibid.*, pág. 163 (cursivas mías).

independencia, heredando, aparentemente, la tradición aristotélica que hemos criticado. Llegó a decir que la sustancia contiene en sí la ley de la serie de sus operaciones y todo lo que le ha ocurrido y le ocurrirá [19]. Este parece ser un determinismo superior al de Laplace, aunque tiene un sentido muy diferente que aquí no cabe explicitar. Sin embargo él mismo hacía ver que la definición real de una cosa implica no sólo lo que es, sino también y sobre todo, lo que puede llegar a ser [20]. Esto es: el sujeto no es sólo lo que es en un momento dado, sino también, y quizás sobre todo, lo que puede llegar a ser; con lo que su potencial entra dentro de lo fáctico real y determina su misma esencia. Cuando, por tanto, se analiza lo que una forma social hace de los sujetos o cómo los afecta, se habrá de tomar en cuenta en qué medida aplasta sus posibilidades; en qué medida les niega su potencial, al negarles las posibilidades de desplegarlo. Ahí radica la verdadera negación del sujeto y de un pueblo o de una nación: en el hecho de borrarle el futuro de su horizonte de sentido y en negarle la posibilidad para desarrollar y desplegar el potencial de que están provistos.

Es ahí donde hay que instalar el discurso de la globalización, tanto si se anuncia a sí misma como la panacea del desarrollo, cuanto si se la critica como aplastamiento del sujeto. Es ahí dónde se ha de ver lo que promete y lo que de verdad hace. Por lo pronto y para las generaciones actuales, la globalización del capital, tal como se está dando, puede significar la negación de sus posibilidades diferenciadas, cuando no la muerte misma; para las generaciones futuras, una Tierra esquilmada y una cultura mundial adocenada y empobrecida. De cualquier manera que se mire, este vendaval de la globalización, tal como se está desplegando en nuestros días, no trae muchas esperanzas para los pueblos ni para los sujetos individuales. Mirarlo con bastantes reparos no es, por ello, una postura reaccionaria, contra lo nuevo, sino la mirada crítica legítima que se desata cuando los productos de los seres humanos cobran vida propia y comienzan a exigir sacrificios (planes de ajuste estructural, por ejemplo) para lograr metas inventadas por una necesidad que les es totalmente externa; inventadas por unas fuerzas que opacan lo que de positivo pueden traer y traen estos cambios. Es la postura crítica que se instala en el frente de la existencia para otear posibilidades.

> Estoy seguro —decía Hegel en carta a Niethammer— de que el espíritu del mundo ha dado a la época la orden de mando de avanzar; esta orden de mando está cumpliéndose; este ente avanza como una falange acorazada y en apretadas filas, de un modo incontenible y con tan imperceptible movimiento como el del Sol, atravesando lo grueso y lo delgado; innumerables tropas ligeras cubren los flancos a favor y en contra de ello, la mayoría de ellas no saben ni remotamente de qué se trata, sólo sienten que les caen los golpes sobre la cabeza, como si llovieran del cielo. El partido más seguro es, indudablemente, el de no perder de vista a este gigante que avanza [21].

No obstante, la red no solamente trae amenazas y peligros. El pensamiento más valiente y adelantado de casi todos los tiempos no ha sido precisamente localista ni provinciano ni conservador. Ha suspirado por lo universal y no se ha detenido ante las fronteras nacionales o ante las líneas divisorias de las culturas. La defensa del sujeto frente al movimiento absorbente de las totalidades que quieren borrar toda diferencia y todo asomo de iniciativa personal, se justifica, ya lo hemos dicho, en tanto esto eliminaría las posibilidades del despliegue del potencial que cada ser individual, cada sujeto, cada persona, cada "nudo" de la red, trae consigo al llegar a la existencia. Pero no hay sujetos que no sean siempre el resultado de relaciones. De donde se ha de aclarar si lo que pretendemos es defender un tipo histórico determinado de ser sujeto, en cuyo caso habría que definir sus contornos y tratar de ver cómo se le acoraza contra los cambios; o si, por el contrario, pretendemos sacarle a los movimientos globales el máximo de autonomía para las personas, y entonces la universalización de las relaciones sociales —incluidas las que hoy denominamos "globalización"— podría constituir, ¡por vez primera en nuestra historia humana!, un espacio inédito de posibilidades para todos los seres humanos.

Creo que está empezando una fase histórica en la que el término "humanidad" está dejando de ser un universal nominalista (un *flatus vocis*). Lo que aquí estamos llamando la red no es únicamente el tejido industrial o el mercantil, ¡cuánto menos el financiero!, aunque ahora sea éste el que más lados del planeta haya cubierto, sino las nuevas condiciones materiales y culturales que se han gestado y se siguen gestando en nuestros días: desde la realidad de la omnipresencia de los mensajes en tiempo de simultaneidad, a la generalización de la conciencia de los derechos humanos; desde el conocimiento de nuestras limitaciones y alcances, a la posibilidad de vencer muchas de las enfermedades que flagelaron por milenios a nuestra especie; desde la generación de la riqueza suficiente para todos los seres humanos (¡no para la codicia de algunos!), a la posibilidad del sujeto como aquel ser genérico con que soñaron los ilustrados.

Creo que nunca hemos estado más cerca de reconocer al otro por ser diferente y, aún así y por ello, respetarlo, a pesar de que estemos muy lejos de acabar con el genocidio y otras barbaries. Como tampoco nunca hemos estado más cerca de comprender que nuestra relación actual con la naturaleza es destructora y que amenaza con la vida de todo, aunque tengamos que seguir sufriendo el oportunismo de los políticos que solamente incluyen el tema medioambiental en sus campañas electoreras. Y, en todo caso, ¿cuál es el sujeto por que aspiramos? ■

---

[19] "Chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui luy est arrivé et arrivera" (*G. Phil.*, II, pág. 136).

[20] "...ideas quoque rerum non cogitamus nisi quatenus earum possibilitatem intuemur" (*G. Phil.*, VII, pág. 310).

[21] Citado por Bloch, E. en: *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel.* México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1982, pág. 480.

LA INVERSION DE LOS DERECHOS HUMANOS:

el caso de John Locke

Franz J. Hinkelammert

La guerra de Kósovo nos hizo presente la ambivalencia de los derechos humanos. Todo un país fue destruido en nombre de asegurar la vigencia de estos derechos. No solamente Kósovo, toda Serbia también. La guerra era una guerra sin combates de ningún tipo. Se aniquiló a Kósovo y a Serbia. La Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) puso en marcha una gran fábrica de muerte que llevó a cabo una acción de aniquilamiento. No había defensas posibles y la OTAN no tuvo muertes; todos los muertos fueron kosovares y serbios, y la mayoría de ellos civiles. Los pilotos actuaron como verdugos que ejecutan al culpable, quien no tenía defensas. Cuando volvían, decían que habían hecho un "buen trabajo". Era el buen trabajo del verdugo. La OTAN se jacta de haber producido apenas un mínimo de muertos. Lo que se destruyó fue la base real de la vida de la población. Se destruyeron la infraestructura económica con todas las fábricas importantes, las comunicaciones con todos los puentes significativos, la infraestructura de electricidad y de agua potable, escuelas y hospitales, y muchas viviendas. Todo eso son objetivos civiles, los cuales implican daños colaterales al poder militar. El ataque se dirigió no tanto en contra de las vidas humanas directamente, sino en contra de los medios de vida de un país entero. Es lo que ya dijera Shakespeare: "You take my life when you do take the means whereby I live". (Me quitas la vida, si me quitas los medios por los cuales vivo).

La OTAN no asumió ninguna responsabilidad por sus actos. Bill Clinton declaró que la responsabilidad por el aniquilamiento de Serbia era de los propios serbios. Toda la acción de la OTAN se acompañó por una propaganda referida a las violaciones de los derechos humanos que los serbios cometían en Kósovo. Cuanto más se presentaban estas violaciones, más la OTAN se sentía con el derecho, y hasta con la obligación moral, de seguir con el aniquilamiento. Las violaciones de los derechos humanos de parte de los serbios fueron transformadas, por medio de esta propaganda, en un imperativo categórico para el aniquilamiento de Serbia. Fueron usadas como aceite para la fábrica de muerte. Por lo tanto, la guerra fue transformada en una "intervención humanitaria". Casi no se hablaba siquiera de guerra.

Los derechos humanos se transformaron en una agresividad humanitaria: violar los derechos humanos de aquellos que los violan. Detrás de esto hay otra convicción según la cual quien viola derechos humanos, no tiene derechos humanos. El violador de los derechos humanos es transformado en un monstruo, en una bestia salvaje que se puede eliminar sin que haya la más mínima cuestión de derechos humanos. Pierde hasta el carácter de ser humano. La relación es como aquella entre San Jorge y el dragón. La responsabilidad por el aniquilamiento la tiene quien es aniquilado. Quien aniquila, en cambio, tiene el poder e igualmente el honor de respetar los derechos humanos. Es el prócer de los derechos humanos, y la sangre que vierte, lo purifica.

Pero eso tiene otra consecuencia. Para poder aniquilar un país, únicamente hace falta comprobar que este país viola los derechos humanos. No es necesario mostrar o discutir otras razones. Hay que sostener que la situación de los derechos humanos en el país que es la meta, es insostenible. Se puede entonces de manera legítima amenazarlo con el aniquilamiento y, en el caso de rechazar el sometimiento, aniquilarlo efectivamente. Es obvio que este tipo de política de derechos humanos sólo la puede hacer un país que tiene el poder para hacerla. En efecto, necesita tanto el poder militar correspondiente como el poder sobre

los medios de comunicación. Teniendo estos poderes, la política de los derechos humanos y la imposición del poder se identifican. Todo lo que se le antoje al poderoso lo puede hacer, y todo eso será la imposición legítima de los derechos humanos a sus adversarios.

Esta es la inversión de los derechos humanos, en cuyo nombre se aniquila a los propios derechos humanos. Ella tiene una larga historia. De hecho, la historia de los derechos humanos modernos es a la vez la historia de su inversión, la cual transforma la violación de estos mismos derechos humanos en un imperativo categórico de la acción política. La conquista española de América se basó en la denuncia de los sacrificios humanos que cometían las civilizaciones aborígenes americanas. Más tarde, la conquista de América del Norte se argumentó por las violaciones de los derechos humanos por parte de los aborígenes. La conquista de Africa por la denuncia de canibalismo, la conquista de India por la denuncia de la quema de las viudas, y la destrucción de China por las guerras del opio se basó igualmente en la denuncia de la violación de derechos humanos en China. El Occidente conquistó el mundo, destruyó culturas y civilizaciones, cometió genocidios nunca vistos, sin embargo todo eso lo hizo para salvar los derechos humanos.

Por eso, la sangre derramada por el Occidente no deja manchas. Lo transforma más bien en el gran garante de los derechos humanos en el mundo. Así, más de trescientos años de trabajo forzado de la población negra en EE. UU. dejaron manchados a los negros, pero quienes cometieron ese crimen tienen el alma blanca como la nieve. La gigantesca limpieza étnica que exterminó a la gran mayoría de la población indígena de Norteamérica dejó a lo que queda de esta población con la mancha, y todavía hoy son ofendidos y calumniados en las películas del Viejo Oeste, donde aparecen como los culpables de su propio exterminio. Todos los países del Tercer Mundo tienen que rendir cuentas de su situación de derechos humanos a aquellos países que, durante siglos, arrasaron con los derechos humanos en este mismo mundo. Estos países, que llevaron la tormenta de la colonización al mundo entero, no aceptan ninguna responsabilidad por lo ocurrido, sino que más bien cobran una deuda externa gigantesca y fraudulentamente producida a aquéllos. Es decir, las víctimas son culpables y deudores, y tienen que confesarse como malvados y pagar incluso con sangre a sus victimarios.

Hay un método que ha guiado esta inversión del mundo como resultado de la cual las víctimas son los culpables, y los victimarios los inocentes que se arrogan ser los jueces del mundo. Hay autores clásicos que lo desarrollaron. El más importante entre ellos es con seguridad John Locke, quien en un momento clave del proceso de la colonización del mundo elaboró conceptualmente esta interpretación de los derechos humanos, la cual hasta hoy está presente en la política del imperio y que impulsó también la guerra de Kósovo. Por esta razón, quiero analizar en lo que sigue la postura de John Locke frente a los derechos humanos.

1. El mundo de John Locke

El libro en el cual John Locke expresa su pensamiento sobre la democracia y los derechos humanos, es el Segundo ensayo sobre el gobierno civil, el cual publicó en Inglaterra en el año 1690. El libro es un texto fundante sobre todo para la tradición anglosajona, y define hasta la actualidad la política imperial, primero de Inglaterra, y posteriormente de EE. UU.

El libro aparece en un momento histórico decisivo. Había ocurrido una revolución burguesa victoriosa, la cual desembocó en la *Glorious Revolution* de 1688. Era, de hecho, una segunda revolución después de la de 1648-49 que había decapitado al rey. La revolución gloriosa era el *Thermidor* de esta primera, y transformó la revolución popular de los inicios en una nítidamente burguesa. Ella ahora declaró ciertos derechos fundamentales, sobre todo el *Hábeas corpus* (1679) y la *Bill of rights* (1689). Con eso estaba declarada, de hecho, la igualdad humana frente a la ley, en cuyo centro se encontraba la garantía del parlamento como representante del pueblo y de la propiedad privada. John Locke formuló entonces la teoría política correspondiente a hechos que ya habían ocurrido.

Esta teoría era necesaria porque, desde el punto de vista de la burguesía, esta declaración de igualdad ofrecía algunos problemas, problemas para las cuales Locke ofrecía la solución. Inglaterra se hallaba en el período fundante de su imperio. Como poder imperial estaba en plena expansión, y por consiguiente en conflicto con los imperios imperiales ya constituidos. Estos eran principalmente España y Holanda. El conflicto más directo en este tiempo era con Holanda, y fue provocado por la *Navigation Act* de Cromwell (1651). Pero la expansión se dirigía de modo especial hacia territorios fuera de Europa. América del Norte era su principal objetivo, y los emigrantes ingleses estaban conquistándola. No obstante se notaba ya una expansión inglesa creciente hacia el Lejano Oriente, donde se dirigía hacia India, entrando en conflicto con Francia. Por otro lado, Inglaterra buscaba el monopolio del comercio más lucrativo de los siglos XVII y XVIII, que era el comercio de esclavos, cuyo monopolio todavía lo tenía España. El mismo John Locke había invertido su fortuna en este comercio [1], como posteriormente lo haría también Voltaire [2].

Estas líneas de expansión están ya claramente dibujadas en el tiempo de Locke. Ellas determinan el próximo siglo, en el cual Inglaterra consigue, mediante la paz de Utrecht de 1713, el monopolio del comercio de esclavos entre Africa y la América española, sigue conquistando América del Norte y derrota a los fran-

[1] Según Maurice Cranston, *John Locke, a Biography*. 1957, citado por C. B. Macpherson, *The Political Theory of possesive Individualims*. Oxford University Press, 1983, pág. 253, nota 5.

[2] Según Poliakov, León. *Geschichte des Antisemitismus. V. Die Aufklärung und ihre judenfeindlichen Tendenzen* (Historia del antisemitismo. V. La ilustración y sus tendencias antijudías). Worms, 1983, pág. 110.

ceses en India para establecer a partir de mediados del siglo XVIII su dominio sobre ésta.

Tomando en cuenta esta situación imperial, la urgencia de una nueva teoría política era evidente. Anteriormente, la expansión se justificaba por el derecho divino de los reyes, y más antes aún, como en el caso de España y Portugal, por la asignación papal de las tierras por conquistar. Pero después de la revolución burguesa, que había suprimido este derecho divino de los reyes reduciendo al rey a un rey constitucional nombrado por el Parlamento, esta legitimación de la expansión imperial había perdido su vigencia.

Se trata de un conflicto que también había aparecido en España tras la conquista de América. Ginés de Sepúlveda justificó ésta mediante el derecho divino otorgado por el Papa, del cual derivaba un derecho universal al dominio de parte de las autoridades cristianas. Frente a eso, Francisco de Vitoria expuso la primera teoría política de conquista de corte liberal. Esta teoría de Vitoria está muy presente en la que elabora Locke, quien prácticamente coincide con Vitoria, aunque lleva el pensamiento de éste a extremos mucho más exagerados. En el tiempo de Locke, la posición del derecho divino de los reyes había sido defendida en Inglaterra por Robert Filmer, en contra del cual Locke escribe su Primer ensayo sobre el gobierno civil.

El problema de legitimidad que apareció en tiempos de Locke, es fácilmente visible. El *Hábeas corpus* y la *Bill of rights* habían establecido derechos humanos de tipo liberal a los cuales la burguesía no podía renunciar. Era su repuesta al derecho divino de los reyes, que no podía ser otra. Esos derechos garantizaban la vida física del ser humano y sus propiedades, y convertían la autoridad en un poder al servicio de ellos. Esta igualdad excluía, interpretada al pie de letra, el trabajo forzado por esclavitud y la expropiación forzada de las tierras de los indígenas en América del Norte. En consecuencia, entraba en conflicto con las posiciones de la propia burguesía en su afán de establecer el imperio. Esta interpretación, además, correspondía a la primera revolución inglesa de 1648-49 hasta la disolución del Parlamento de los Santos en 1655, y era adecuada para la posición de la fuerza revolucionaria principal, los independentistas, y su ala más radical, los *levellers* [3].

El resultado fue la disyuntiva entre la declaración de la igualdad humana frente a la ley y el poder de la burguesía. Locke, sin embargo, ofreció una salida a esta situación. La encontró en un verdadero golpe de fuerza. El no buscaba ninguna solución a medias, que habría brindado razones de excepción para casos determinados. En vez de eso, invirtió por completo el concepto mismo del derecho humano tal como había estado presente en la primera revolución inglesa. Eso lo llevó a un resultado que rápidamente fue aceptado por la burguesía inglesa, y más tarde por la burguesía mundial. Este resultado se puede resumir en términos de una paradoja muy fiel al pensamiento de John Locke. El dice "que todos los hombres son iguales por naturaleza", lo que implica

> ...el derecho igual que todos los hombres tienen a su libertad natural, sin estar ninguno sometido a la voluntad o a la autoridad de otro hombre (§54).

El golpe de sorpresa es que de eso concluye: por tanto, la esclavitud es legítima. Y añade: por tanto, se puede expropiar a los pueblos indígenas de América del Norte. También: por tanto, se puede colonizar a la India por la fuerza. Todas estas violencias Locke las considera legítimas, porque resultan de la aplicación fiel de la igualdad entre los hombres, como él la entiende. Esas violencias no violan los derechos humanos, sino que son la consecuencia de su aplicación fiel. Decir igualdad, es lo mismo que decir que la esclavitud es legítima. Garantizar la propiedad privada, significa poder expropiar sin límites a los pueblos indígenas de América del Norte. Se entiende, entonces, por qué la burguesía aceptó con tanto fervor la teoría política de Locke. Luego, el que la libertad es esclavitud, no es un invento de Georges Orwell: lo inventó John Locke.

Ese es realmente un golpe de fuerza. De él nace el concepto de la inversión de los derechos humanos, la cual pasa por toda la interpretación liberal de esos derechos.

2. El argumento central de Locke

Locke desarrolla el prototipo de su argumentación en su discusión del estado natural. Este estado natural es el trasfondo de toda vida social. El estado civil no es más que la confirmación por medio de una autoridad, la cual esencialmente es juez y asegura lo que ya está presente como exigencia en el estado natural. Por ende, el estado natural y el estado civil no se contraponen, como en Hobbes, donde el estado natural es un estado de guerra de todos contra todos, mientras que el estado civil recién asegura la vida humana. En Locke, en cambio, el estado civil es una perfección del estado natural.

El estado natural subyace por consiguiente al estado civil, pero existe también allí donde no se ha constituido todavía el estado civil. De este modo, Locke sostiene que en América (del Norte) no se ha constituido aún un estado civil, mientras que en Asia ya existe.

El estado natural es un estado de igualdad y de libertad. "Pero, aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia" (§6). Existe una ética del estado natural:

[3] Esta posición era un resultado de la reforma radical de los siglos anteriores en Europa. Ver Williams, George H. *La reforma radical*. México D. F., FCE, 1983. Sobre los independentistas y el Parlamento de los Santos, ver Kofler, Leo. *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974; Macpherson, C. B., *op. cit.*

> ...de la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación y a no abandonar voluntariamente el puesto que ocupa, lo está así mismo, cuando no está en juego su propia conservación, a mirar por la de los demás seres humanos y a no quitarles la vida, a no dañar ésta, ni todo cuanto tiende a la conservación de la vida, de la libertad, de la salud, de los miembros o de los bienes de otro, a menos que se trate de hacer justicia en un culpable (§6).

Esta es la "ley de la Naturaleza, que busca la paz y la conservación de todo género humano" (§7).

Esta ley de la naturaleza descansa por tanto en el respeto de la integridad física del ser humano y en el respeto de sus propiedades. En Locke, ése es un simple presupuesto que él considera evidente. Por eso lo desarrolla en términos muy breves. Lo que desarrollo largamente es un derecho derivado de esta ley de la naturaleza. Es el derecho de ser juez sobre esta misma ley de la naturaleza. Locke afirma que

> ...ha sido puesta en manos de todos los hombres, dentro de ese estado [natural], la ejecución de la ley natural; por eso tiene cualquiera el derecho de castigar a los transgresores de esa ley con un castigo que impida su violación (§7).

Se trata de un "estado de igualdad perfecta" en el cual

> ...cualquier hombre tiene el derecho de castigar a un culpable, haciéndose ejecutor de la ley natural (§8).

Por eso, juez no es simplemente la víctima, sino que todo ser humano puede decidir hacerse juez.

De esa forma aparece en el centro del análisis la figura del culpable, frente al cual cada uno es juez. Este culpable es transformado en un verdadero monstruo:

> El culpable, por el hecho de transgredir la ley natural, viene a manifestar que con él no rige la ley de la razón y de la equidad común, que es la medida que Dios estableció para los actos de los hombres, mirando por su seguridad mutua: al hacerlo, se convierte en un peligro para el género humano... comete un atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad de la misma que la ley natural proporciona (§8).

> El crimen de violar las leyes y de apartarse de la regla de la justa razón (califica) a un hombre de degenerado y hace que se declare apartado de los principios de la naturaleza humana y que se convierta en un ser dañino (§10).

Más aún, al renunciar

> ...a la razón, regla común y medida que Dios ha dado al género humano, ha declarado la guerra a ese género humano con aquella violencia injusta y aquella muerte violenta de que ha hecho objeto a otro: puede en ese caso el matador ser destruido lo mismo que se mata un león o un tigre, o cualquiera de las fieras con las que el hombre no puede vivir en sociedad ni sentirse seguro (§11).

Por lo tanto, el culpable debe ser destruido toda vez que es un "peligro para el género humano", es un "degenerado", un "ser dañino" que ha atropellado "la especie toda" y debe ser tratado como una fiera salvaje. El se ha levantado en contra del género humano. Inclusive ha dejado de ser un ser humano, puesto que ha manifestado que "con él no rige la ley de la razón". Al cometer el crimen, ha renunciado hasta a sus derechos humanos. Es, en fin, un ser por aniquilar.

Locke se preocupa asimismo de las propiedades del culpable. Hay derecho a aniquilarlo sin consideración, pero jamás hay derecho al pillaje. Anteriormente el vencedor se adjudicaba el derecho al pillaje de las propiedades del vencido. Locke no puede aceptar un derecho de este tipo, no obstante él también quiere para el vencedor las propiedades del vencido. Sin embargo las quiere de una manera legal. Por eso sostiene que quien ha recibido un daño "tiene el derecho especial de exigir reparación a quien se lo ha causado" (§10).

> La persona que ha sufrido el daño tiene derecho a pedir reparación en su propio nombre, y solo ella puede condonarla. El perjudicado tiene la facultad de apropiarse los bienes o los servicios del culpable en virtud del derecho a la propia conservación... (§11).

Así pues, al culpable ahora no se le ha robado nada, aunque lo haya perdido todo, sino que se le ha cobrado lo justo que es la reparación de los daños. Aquí aparece ya la dimensión de la esclavitud legítima como resultado de la vigencia de los derechos humanos. Locke dice que el perjudicado puede "apropiarse los bienes o los servicios del culpable". Si le exige los servicios, lo esclaviza legítimamente.

Este estado natural de Locke ya no es un estado de paz, sino un estado de amenazas de parte de culpables potenciales, los cuales son todos fieras y monstruos. Locke, en nombre de la paz, está haciendo guerra. Esta guerra es el resultado de que hay enemigos que quieren violar la integridad física y las propiedades.

Sin embargo, cuando Locke habla de este estado de naturaleza, no está hablando de ningún pasado, sino del presente. Habla de América, a la cual constantemente se refiere en el texto para insistir en que allí existe todavía el estado natural sin ningún estado civil o político. Pero habla asimismo de las sociedades con estado civil, tanto en Inglaterra como en otras partes del mundo, inclusive la India, cuando se refiere en otra parte a Ceilán (Sri Lanka). Como para Locke el estado civil es una sociedad con una autoridad que asegura la ley de la Naturaleza en términos de una autoridad política, también allí sigue vigente la referencia al estado natural como orden fundamental a

partir del cual esta sociedad tiene que organizarse. El enemigo, del cual habla como culpable en este capítulo sobre el estado natural, es toda oposición que la burguesía pueda encontrar en su camino de expansión. A todos Locke los ve como bestias salvajes, seres dañinos, levantados en contra del género humano, que por este levantamiento han perdido todo derecho humano y no son más que objetos por aniquilar. Con base en su teoría del estado natural, Locke se ve a sí mismo y a la burguesía en una guerra sin cuartel en contra de enemigos que se levantan en contra del género humano al resistir a las transformaciones burguesas.

Por eso sigue ahora definiendo el estado de guerra como resultado del estado natural.

3. El estado de guerra

Luego, el estado de guerra es de hecho el estado principal en el cual la humanidad de Locke se encuentra. Locke ve el estado natural como una bandera de lucha. Donde hay estado natural, hay que civilizarlo para transformarlo en estado civil o estado político. Donde hay un estado civil, hay que someterlo a la ley de la naturaleza del estado natural. Así, lo que planteó en relación al crimen en el estado natural lo amplía ahora hacia un conflicto general con el mundo entero, con el cual Locke se ve en estado de guerra. La construcción del estado natural, sin embargo, tiene una importancia clave. Ella le permite transformar toda resistencia a la burguesía en una guerra de agresión, frente a la cual la burguesía enarbola el lema de la paz y de la defensa legítima. La burguesía hace la guerra de la paz contra la agresión que surge por todos lados. No hay conflicto para esta burguesía en el que la parte contraria no sea malvada, dañina, a nivel de la bestia salvaje levantada frente al género humano y la razón, y por tanto contra Dios. Toda guerra de la burguesía es ahora una guerra santa, una cruzada. Los adversarios, no obstante, han renunciado ellos mismos, al resistir a los propósitos de la burguesía, a sus propios derechos humanos. La guerra de la burguesía es ahora a priori una guerra justa, una guerra de defensa del género humano, y sus adversarios realizan también a priori una guerra injusta en contra del género humano. Con todas las razones del mundo se los puede aniquilar. Es el derecho humano mismo el que los aniquila.

Esto lo desarrolla Locke cuando habla del estado de guerra (capítulo III). Para construir este concepto del estado de guerra él hace una pura imaginación por proyecciones. Parte de un "nosotros" enfrentados a todos los otros. Los nosotros son pacíficos, mientras los otros muestran un propósito contra "nuestras" vidas:

> El estado de guerra es un estado de odio y de destrucción; en su consecuencia, manifestar de palabra o por medio de actos un propósito preconcebido y calculado contra la vida de otro hombre... nos coloca en un estado de guerra con aquel contra quien hemos declarado semejante propósito... se puede destruir a un hombre que nos hace la guerra o que ha manifestado odio contra nosotros, por la misma razón que podemos matar a un lobo o a un león. *Esa clase de hombres no se someten a los lazos de la ley común de la razón ni tienen otra regla que la de la fuerza y la violencia; por ello pueden ser tratados como fieras,* es decir, como criaturas peligrosas y dañinas que *acabarán seguramente con nosotros, si caemos en su poder* (§16).

Los otros han "manifestado odio", por consiguiente son tratables como fieras salvajes. ¿Qué es entonces este "propósito preconcebido" contra la vida de otro ser humano?

> De ahí se deduce que quien trata de colocar a otro hombre bajo su poder absoluto se coloca con respecto a éste en un estado de guerra; porque ese propósito debe interpretarse como una declaración de designios contrarios a su vida. En efecto, tengo razones para llegar a esta conclusión de que quien pretende someterme a su poder sin consentimiento mío me tratará como a él se le antoje una vez que me tenga sometido, y acabará también con mi vida, si ése es su capricho; porque *nadie puede desear tenerme sometido a su poder absoluto* si no es para obligarme por la fuerza a algo que va contra el derecho de mi libertad, es decir, *para hacerme esclavo... quien trata de esclavizarme se coloca a sí mismo en estado de guerra conmigo* (§17).

Así pues, quien se coloca ahora en estado de guerra es "quien pretende someterme a su poder sin consentimiento mío". La pregunta es: ¿quienes son esos? Para Locke se trata, por un lado, de las monarquías absolutas de su tiempo. Se puede referir a ciertas tendencias en Inglaterra, con la posible vuelta del derecho divino de los reyes. Pero se refiere igualmente a las monarquías absolutas del continente europeo, e incluso a "Ceilán", que él menciona de manera expresa, y a la India. Todos ellos se han colocado en estado de guerra con el "nosotros" de Locke, aunque no lo sepan. Por otro lado, se refiere a aquellos que viven en el estado natural y se resisten a la transformación en estado civil. Esto remite a los pueblos indígenas de América del Norte, los cuales también se han colocado en estado de guerra, por más que tampoco lo sepan. En todos ellos Locke proyecta ahora la voluntad de esclavizarlo tanto a él y como a sus "nosotros". En realidad, por supuesto, ninguno de ellos quiere esclavizar a nadie.

¿Y quiénes son los "nosotros" de Locke? No son los ingleses ni la burguesía inglesa. Son todos aquellos que defienden el género humano, la ley de la razón que Dios ha puesto en el corazón humano; en fin, son aquellos que imponen la ley de la naturaleza. Y esos sí son Locke y la burguesía inglesa. Ellos encarnan eso, pero no como grupo preestablecido, sino como misioneros de este género humano. Son ellos quienes descubren que todo el mundo está levantado en contra del género humano, excepto ellos quienes lo defienden.

Se trata de un verdadero estado de guerra, pues no hay juez entre los bandos. Sin embargo, donde no hay juez entonces cada uno es juez. La guerra decide ahora sobre el resultado, y esta guerra es la anticipación del último juicio:

> ...cuando se plantea en estos litigios la cuestión de quién ha de ser el juez, no puede querer designarse quién habrá de decidir la controversia: todo el mundo sabe lo que *Jefté* quiere decirnos, a saber, que el Señor, el Juez juzgará. *Cuando no existe un juez en la tierra, el recurso se dirige al Dios del cielo.* Tampoco se trata de preguntar, cuando otro se ha colocado en estado de guerra conmigo, quién va a juzgar, y si puedo yo, como Jefté, apelar al cielo. *Soy el único juez dentro de mi propia conciencia, porque soy quien habrá de responder en el gran día al Juez Supremo de todos los hombres* (§20, ver también §176).

El estado de guerra implica para el lado justo, que es el lado que defiende al género humano, un derecho de guerra. No es necesario que haga la guerra, no obstante el derecho a la guerra lo tiene a priori y será necesariamente una guerra justa de defensa del género humano. Esto implica el derecho a la revolución burguesa en el estado civil:

> De la misma manera, quien *en el estado de sociedad arrebata la libertad que pertenece a esa sociedad o estado civil,* dará lugar a que se suponga que abriga el propósito de arrebatar a quienes la componen todo lo demás que tienen, debiendo por ello mirársele *como si se estuviese en estado de guerra con él* (§17).

Y pese a que en el estado civil existen jueces, persiste el derecho de guerra ya que los jueces pueden estar al servicio de las fuerzas que luchan contra el género humano. No hay ni ley ni constitución que puedan impedir este derecho:

> Más aún: cuando queda en derecho la posibilidad de intentar una acción ante jueces competentes, pero que resulta en realidad imposible llevarla a cabo a consecuencia de la corrupción evidente de la justicia y de la manifiesta alteración de las leyes, calculadas para encubrir y *proteger la violencia y las injusticias de algunos individuos o de alguna facción, solo sería posible ver en una situación de esa clase un estado de guerra* (§20).

También el estado civil se halla regido por el estado natural y su ley de la naturaleza. Si el estado civil no se guía por la ley de la naturaleza, se coloca en estado de guerra con "nosotros". Por ende, entre nosotros y el estado civil rige el estado natural. El estado civil está ahora en estado de guerra con "nosotros". No hay juez, por tanto cada uno es juez. Se mantiene el derecho de intervenir. No obstante este derecho no lo tienen únicamente los súbditos del estado civil, sino cualquier ser humano en cualquier parte del mundo, en cuanto defiende el género humano. En consecuencia, también puede intervenir la burguesía inglesa, a condición de que imponga la ley de la naturaleza.

Locke de esta manera imputa a todo el mundo no burgués, el haberse puesto en estado de guerra contra el género humano. Se siente por consiguiente llamado a hacer la guerra de defensa del género humano en contra de un mundo levantado, aunque no tiene idea de que se ha levantado. Esta su guerra es guerra justa. Puede entonces conquistar a todos, pero todas sus conquistas las hará por guerras justas. Por eso puede además exigir legítimamente a los conquistados reparaciones para compensar sus gastos de guerra, en vista de que todos, al defenderse, hacen una guerra injusta. Por eso, por tanto, adquiere con justicia los bienes de todo el mundo. Es decir, puede conquistar el mundo, puede adjudicarse las riquezas del mundo, y sin embargo no habrá llevado a cabo jamás una guerra injusta ni habrá robado nunca nada.

Locke quiere pues la guerra de parte de la burguesía para conquistar el mundo entero y adjudicarse todas las riquezas de éste. No obstante quiere asimismo que ésta sea una guerra justa y que la conquista de las riquezas sea legítima y sin ningún robo. Por eso imputa a todo el mundo la voluntad de hacerle la guerra a ella, para de esta forma poder hacer una guerra justa contra ellos. Imputa a todo el mundo el querer esclavizar a la burguesía, para que ésta pueda esclavizar al mundo. Imputa a todo el mundo querer quitarle sus propiedades a la burguesía, para que ella pueda quitarle sus riquezas a todo el mundo. Todo el mundo, si se resiste, no son más que fieras salvajes por aniquilar en nombre del género humano. El aniquilamiento se transforma entonces en una consecuencia de la imposición de los derechos humanos.

Que Dios sea el último juez, no es nada más que transformar a la burguesía en el último juez, la cual en nombre de la anticipación del último juicio condena y castiga al mundo en nombre de la ley de la naturaleza, que es género humano y ley de la razón a la vez.

De esta manera Locke formula el prototipo clásico de la inversión de los derechos humanos, que sigue siendo hasta hoy el marco categorial bajo el cual el imperio liberal ve su imposición del poder a todo el mundo. Hasta hoy, en efecto, todas las guerras hechas por el imperio son consideradas guerras justas. Guerras tan justas, que el adversario no puede reclamar ningún derecho humano. No existen derechos humanos del adversario, y quien los reclama, también se coloca en estado de guerra contra el género humano.

En la guerra de Vietnam, las tropas estadounidenses combatieron en su propio país a los vietnamitas. EE. UU., sin embargo, desde el punto de vista lockiano no agredió a Vietnam, sino que los vietnamitas hicieron una guerra de agresión contra EE. UU. Desde este punto de vista, EE. UU. hizo una guerra justa y Vietnam una guerra injusta. La razón consiste en que los vietnamitas estaban levantados contra la ley de la naturaleza, y por tanto contra el género humano. Como en una situación tal cada uno es juez, EE. UU. tenía el derecho a la guerra para defender al género humano. Por ende, la suya era una guerra

justa y de defensa, mientras que la de los vietnamitas era una guerra injusta y de agresión. En consecuencia, se podía quemarlos vivos con *napalm* sin interferir con ningún derecho humano, pues quien se levanta en contra del género humano, por propia voluntad ha renunciado de hecho a los derechos humanos y puede ser eliminado como una fiera salvaje.

Esta fue la justificación que usó en realidad el gobierno de EE. UU., la cual es una derivación directa de la teoría política de Locke, quien hasta hoy es considerado el padre de la patria y de los derechos humanos desde el punto de vista estadounidense.

Una argumentación parecida se utilizó en la guerra en contra de los sandinistas en Nicaragua. EE. UU. declaró su derecho y obligación de intervenir militarmente en razón de esta misma ley de la naturaleza de Locke. Los sandinistas se habían levantado contra el género humano, por consiguiente EE. UU. tenía el derecho de intervenir [4]. Tampoco concedió ningún derecho humano a los sandinistas. Ronald Reagan habló de extirpar un cáncer, lo que implicaba la reivindicación de su aniquilamiento y la negación de derechos humanos en relación con ellos. La guerra de la contra, alimentada por el gobierno de EE. UU., era una guerra terrorista solamente comparable con la guerra terrorista de Sendero Luminoso en Perú. Cuando el Tribunal Internacional de La Haya condenó a EE. UU. por agresión a Nicaragua, EE. UU no acató la condena, desautorizó al tribunal y renunció a su membresía. De igual manera se justifica el bloqueo contra Cuba. Hoy, hay una caza de defensores de los derechos humanos en América Latina, que en este momento es extrema en Colombia. El mismo esquematismo la justifica y el mismo gobierno de EE. UU. la ha apoyado muchas veces [5]. Por la misma razón, ese gobierno no ha ratificado la declaración de derechos humanos de la ONU ni la correspondiente convención. Y es que en efecto, ella es incompatible con la tradición lockiana de los derechos humanos.

John Locke es el clásico de esta inversión de los derechos humanos, que en nombre de éstos anula precisamente los derechos humanos de todos aquellos que ejercen resistencia frente a la sociedad burguesa y su lógica. En los medios de comunicación de la actualidad, esta inversión ocupa en gran medida las posiciones dominantes. Locke sigue siendo el pensador que determina, hasta hoy, las categorías de interpretación de los derechos humanos por parte del imperio liberal [6].

Con esto tenemos el esquematismo central del argumento de Locke. Este es tautológico. La pregunta por quién es agresor en un conflicto y quién no, no es el resultado de un juicio acerca de la realidad, sino de un juicio deductivo. La razón la tiene aquel que tiene la razón; así se puede resumir esta tautología. Es a la vez un esquematismo apocalíptico. La guerra de aquel que a priori tiene la razón, es una guerra de anticipación del último juicio. El "apocalipsis now" empieza con John Locke. Al mismo tiempo es un pensamiento que disuelve los derechos humanos en nombre precisamente de esos derechos. Estos no son más que derechos de la burguesía y de aquellos a los cuales la burguesía los concede. Sin embargo, esto Locke lo argumenta en nombre de los derechos humanos.

Este es el esquematismo general. Locke lo especifica luego para dos situaciones determinadas de su época. Una es su legitimación del trabajo forzado en forma de esclavitud, la otra es la legitimación de la expropiación de los pueblos indígenas de América del Norte por los conquistadores europeos. Estas legitimaciones las busca igualmente dentro de la vigencia de los derechos humanos. Ambas igualmente se basan en el análisis hecho sobre el estado de guerra.

4. La legitimación del trabajo forzado por esclavitud

La legitimación del trabajo forzoso Locke la deriva en términos muy sencillos de su propio análisis del estado de guerra y de su declaración de que el adversario que lucha en una guerra injusta, pierde todos sus derechos humanos como resultado de su propia decisión de levantarse en contra del género humano.

---

[4] Durante los esfuerzos en favor de la paz en Nicaragua que hizo el presidente Oscar Arias de Costa Rica, hacia la segunda mitad de la década de los ochenta, el gobierno de EE. UU. presentó un documento que decía: "The United States will work in good faith to support the diplomatic effort to ensure compliance with the Esquipulas accord. But we will not support a paper agreement that sells out the Nicaraguan people's right to be free..." (No vamos a apoyar un acuerdo de papel que vende el derecho del pueblo nicaragüense a la libertad). (*La Nación*, San José, 5. IV. 1989).
Este derecho a la libertad es objetivo y no tenía nada que ver con la voluntad popular, que en buena parte apoyaba a los sandinistas. Es el "género humano" de Locke, en nombre del cual el gobierno de EE. UU. se erigió en juez. Si la mayoría no quería ser libre en términos de la "ley de la naturaleza", legítimamente se podía obligarla a ser libre. Se trata del mismo argumento que acompaña todo el proceso de colonización del mundo.

[5] En la Conferencia de los servicios secretos de los ejércitos americanos (CIEA) para la XVII Conferencia de los Ejércitos Americanos (CEA) en Mar del Plata, Argentina, en noviembre de 1987, se declaró a todos los organismos autónomos de protección de los derechos humanos, a los cuales el informe se refiere como organizaciones de solidaridad, como subversivos y procomunistas. Como consideraban que también comunistas tienen derechos humanos, se tilda a aquéllos de comunistas y se los trata como tales.

[6] Pero no solamente del imperio liberal. Al preparar este artículo, volví a leer los discursos del fiscal general de la Unión Soviética durante las purgas estalinianas de los años treinta, Wyschinski. Su argumentación sigue el esquematismo de Locke, nada más que sustituyendo la propiedad privada por la propiedad pública dominante en esos tiempos en la Unión Soviética. Ver Theo Pirker (ed.), *Die Moskauer Schauprozesse 1936-1938*. Munchen, DTV, 1963, pág. 141. Discursos de A. J. Wyschinski, Fiscal de los Procesos. Wyschinski vio a los acusados igualmente levantados contra el género humano, y declaró que en defensa de éste había que matarlos como "perros con rabia". Estos "perros con rabia" volvieron durante el ataque aéreo que el gobierno de EE. UU. hizo a Libia con el propósito de asesinar a Khadafi. Bush declaró entonces que a Khadafi había que matarlo como a un "perro con rabia".

O sea, nadie le quita sus derechos humanos, sino que él mismo es quien se los quita.

Locke comienza con el derecho humano de no poder ser jamás esclavo de nadie:

> Este verse libre de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario para la salvaguardia del hombre, y se halla tan estrechamente vinculado a ella, que el hombre no puede renunciar al mismo sino renunciando con ello a su salvaguardia y a su vida al mismo tiempo. *El hombre, que no tiene poder sobre su propia vida, no puede hacerse esclavo de otro* por un contrato o por su propio consentimiento, ni puede tampoco someterse al poder absoluto y arbitrario de otro que le arrebatará la vida cuando le plazca. Nadie puede dar una cantidad de poder superior a la que él tiene, y *quien no dispone del poder de acabar con su propia vida no puede dar a otra persona poder para hacerlo* (§22).

El ser humano no solamente es libre, sino que está obligado a serlo. No puede renunciar a su libertad. No obstante es esta libertad, según Locke, la que legitima el trabajo forzoso. Porque se puede perderla, aunque nadie puede renunciar a ella. Se la pierde en el caso de entablar una guerra injusta, por tanto, en una guerra contra el género humano. Se la pierde por una negación de hecho implícita a la guerra injusta. En consecuencia, Locke puede proseguir:

> Sin duda alguna que quien ha perdido, por su propia culpa y mediante algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida, puede encontrarse con que *aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela* cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia; y con ello no le causa perjuicio alguno. Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con solo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor (§22).

La conclusión parece lógica. Si el derrotado, que ha realizado una guerra injusta, pierde toda su humanidad, entonces el vencedor adquiere un poder absolutamente arbitrario sobre él. Puede legítimamente matarlo, pero también puede retrasar su muerte para aprovecharse de su trabajo en términos de un trabajo forzado, y "con ello no le causa perjuicio alguno". Si no lo quiere, mantiene la libertad de suicidarse. Locke sostiene este cinismo. Insiste repetidas veces en esto como un hecho. Locke llama a este poder un "poder despótico". Empieza declarando de nuevo que la naturaleza no otorga este poder bajo ninguna circunstancia:

> *...poder despótico es el absoluto y arbitrario que permite a un hombre atentar contra la vida de otro cuando así le agrade.* Es este un poder que la Naturaleza no otorga; la Naturaleza no establece entre los hombres semejantes distinciones, y ningún pacto puede establecerlas. *Nadie dispone de un poder arbitrario sobre su propia vida, y, por tanto, no puede transferir semejante poder a otro* (§172).

Sin embargo, y como consecuencia de este derecho humano, se da exactamente lo contrario, es decir, un poder despótico legítimo:

> *Este (poder despótico) existe en realidad cuando un agresor se ha salido de la ley de la razón que Dios estableció como regla para las relaciones entre los hombres* y de los recursos pacíficos que esa regla enseña, recurriendo a la fuerza para imponer sus pretensiones injustas y carentes de derecho; *al hacerlo, se ha expuesto a que su adversario acabe con él, tal como lo haría con cualquier animal dañino y violento que amenace con quitarle la vida.* Por esa razón, los *prisioneros capturados en una guerra justa y legítima, y solamente ellos, se encuentran sometidos a un poder despótico* que no nace ni puede nacer de un pacto, sino que es en el fondo una prolongación del estado de guerra. ¿Qué pacto puede hacerse con un hombre que no es dueño de su propia vida? (§172).

Y añade:

> ...el poder que *un conquistador adquiere sobre aquellos a quienes vence en una guerra justa* es totalmente *despótico* (§180).

Ellos ya no son dueños de su propia vida, pese a que, como prisioneros de esta guerra, siguen todavía vivos. No obstante, por haberse levantado contra el género humano han perdido su libertad y todos sus derechos humanos:

> Por último, *el secuestro o pérdida de la libertad otorga... el poder despótico,* a los amos, *para su propio beneficio sobre aquellos que se encuentran privados de toda propiedad* (§173).

Son ahora legítimamente esclavos, si el vencedor lo quiere:

> *Se trata de cautivos hechos en una guerra justa, por el derecho natural,* y sometidos al dominio absoluto y al poder arbitrario de sus amos. Como estos hombres, según yo afirmo, perdieron el derecho a la vida y a sus libertades al mismo tiempo que sus bienes, y como su condición de esclavos los hace incapaces de poseer ninguna propiedad, *no pueden ser considerados, dentro de ese estado, como partes de una sociedad civil, ya que la finalidad primordial de ésta es la defensa de la propiedad* (§85).

Locke insiste mucho en esta arbitrariedad absoluta que tienen los vencedores frente a sus cautivos. El poder despótico que resulta lo llama "la auténtica condición de la esclavitud" (§23), la cual "no es sino la prolongación de un estado de guerra entre un vencedor legítimo y un cautivo" (§23).

Esta arbitrariedad legítima incluye, para Locke, los derechos de matarlo, de usarlo como esclavo, de mutilarlo y de torturarlo por placer suyo. Lo argumenta frente a hechos históricos:

> Reconozco que entre los israelitas, lo mismo que entre otras naciones, había hombres que se vendían a sí mismos; pero es evidente que *no se vendían como esclavos, sino para ejercer trabajos penosos;* porque es evidente que la persona vendida *no quedaba bajo un poder absoluto, arbitrario y despótico,* ya que *el amo no tenía en ningún momento poder para quitarle la vida...* lejos de tener el amo de esa clase de servidores un poder arbitrario sobre sus vidas, *ni siquiera podía mutilarlos por placer suyo,* bastando la pérdida de un ojo o de un diente para que quedase en libertad (Exodo v. XXI) (§23).

Locke, sin embargo, sí reconoce este poder despótico de la auténtica esclavitud a los vencedores en una guerra justa frente a los vencidos.

De nuevo Locke se preocupa también de los bienes de los vencidos.

> Si esos hijos no tomaron parte en la guerra, por sus pocos años o porque no quisieron hacerlo, no han hecho nada que les haga perder sus bienes, ni tiene el *conquistador* derecho alguno a arrebatárselos basándose en el simple título de que *ha vencido a aquel que trató de destruirlo por la fuerza;* aunque quizás puede alegar *cierto derecho a ello para indemnizarse de los daños que ha sufrido por la guerra y por los que ha originado la defensa de sus propios derechos* (§182).

> El vencedor, si ha hecho la guerra por una causa justa, posee un derecho despótico sobre las personas de cuantos efectivamente han ayudado a la guerra contra él, o han tomado parte en la misma, y lo posee también a indemnizarse de los perjuicios recibidos y del costo de la guerra, incautándose del trabajo y de los bienes de los vencidos, siempre que no perjudique los derechos de terceros (§196).

> ...quien por *conquista* tiene un derecho sobre la persona de determinados hombres, pudiendo acabar con éstos si le place, no tiene por ello derecho de apropiarse sus bienes y disfrutar de ellos... Lo único que le otorga título sobre bienes de otro hombre es el daño que éste le ha infligido (§182).

Sin embargo, de las propiedades hay que financiar "las pérdidas sufridas por el conquistador" (§183). El conquistador no roba, sino que cobra los costos en los que ha incurrido por conquistar. Como los conquistados realizaron un guerra injusta, este cobro es totalmente justo. Todo es legal, y todo le pertenece al conquistador. El esclavizado tiene que financiar incluso los costos que ha tenido el esclavizador al esclavizarlo.

De esta manera, Locke puede considerar la esclavitud como legítima más allá de cualquier límite. Con eso la esclavitud de hecho, que se estaba imponiendo en toda América y en el tiempo de Locke con mucha fuerza en América del Norte, tenía su buena conciencia: El "todos los hombres son iguales por naturaleza", era ahora aceptable para los conquistadores por el simple hecho de que implicaba la legitimidad del trabajo forzoso por esclavitud de los conquistados.

Locke defiende la esclavitud en términos más extremos que cualquier escritor anterior. La justificación aristotélica de la esclavitud parece paternal al lado de la legitimidad absoluta de la arbitrariedad defendida por Locke. Asimismo supera de lejos a Hobbes, quien vio la esclavitud como una situación de hecho, la cual no tenía ninguna legitimidad de por sí. En Hobbes el pacto social no incluía a los esclavos, con el resultado de que entre la sociedad y los esclavos persistía el estado guerra anterior al pacto. Por consiguiente, consideraba la esclavitud como ilegítima y el esclavo tenía el derecho a levantarse. Locke cambia eso. También él insiste en que el pacto social no incluía a los esclavos, no obstante, de acuerdo con Locke, la ley de la naturaleza había condenado legítimamente al esclavo al estado en que se encuentra.

La posición de Locke es infame. Pero él la elabora en términos tan extremos, para que cualquier tratamiento que los conquistadores liberales den a los vencidos, parezca poca cosa en relación a lo que legítimamente podrían hacer. La brutalidad puede ser tan grande como sea, que nunca alcanza el grado de brutalidad al cual aquéllos tienen derecho legítimamente. Parecen entonces "moderados" [7].

5. La expropiación legítima de los pueblos indígenas de América del Norte

El argumento de Locke comienza otra vez con el estado natural, en el cual nadie es esclavo y no existe ningún poder despótico legítimo. Ahora dirá que en este estado natural toda la tierra es común a los hombres:

> Dios, que dio la tierra en común a los hombres, les dio también la razón para que se sirvan de ella de la manera más ventajosa para la vida y más conveniente para todos. La tierra, y todo lo que ella contiene, se le dio al hombre para el sustento y el

---

[7] No obstante, el análisis de Macpherson, sumamente lúcido en otros aspectos, es del todo ciego en relación a la apologética del trabajo forzoso por esclavitud por parte de Locke, al igual que a toda la problemática de la inversión ideológica de los derechos humanos Macpherson habla más bien de la "extravagancia de su lenguaje" (pág. 240). Acerca de la apologética de la esclavitud, dice: "Locke, obviamente *(of course)* justificaba también la esclavitud, pero no lo hizo sobre la base de una racionalidad inherentemente diferente. Solamente justificaba la esclavitud cuando un hombre había perdido su propia vida por faltas propias, por algún acto que merece la muerte (Secc. 23). Parece que Locke pensaba de ella como un castigo adecuado para sus criminales naturales" (pág. 246, nota 1). El libro no tiene ninguna referencia más al problema, como en general ocurre con la literatura sobre Locke.
Sin embargo, es difícil entender por qué esta legitimación de Locke sea "obvia". Que el padre de la democracia y de los derechos humanos haga la más extrema legitimación de la esclavitud que aparece en nuestra historia, no es nada "obvio". Habría que explicar por qué la inversión de los derechos humanos crea un grado de agresividad antihumano mayor que todas las posiciones anteriores.

bienestar suyos. Aunque todos los frutos que esa tierra produce naturalmente y todos los animales que en ella se sustentan, pertenecen en común al género humano en cuanto que son producidos por la mano espontánea de la Naturaleza, y nadie tiene originalmente un dominio particular en ninguno de ellos con exclusión de los demás hombres, ya que se encuentran de ese modo en su estado natural, sin embargo, al entregarlos para que los hombres se sirvan de ellos, por fuerza tendrá que haber algún medio de que cualquier hombre se los apropie o se beneficie de ellos (§25).

Locke no dice que la tierra "pertenece" en común a todos los hombres, sino que pertenece en común al "género humano". Busca entonces los mecanismos de apropiación legítima de esta tierra por seres humanos particulares.

En el estado natural cada uno puede tomar las tierras que quiera. No obstante no puede tomar la cantidad de tierra que quiera, sino solo aquella extensión de tierra que efectivamente trabaja y no según su capricho. Se trata de un estado de cosas en el cual no es posible acumular, ya que todo producto de la tierra es perecedero. Acumular productos no tendría sentido por la razón de que los productos sobrantes se desperdiciarían. Eso cambia recién con el uso del dinero, que se puede acumular de modo indefinido porque no es perecedero. Por tanto, en el estado natural sin dinero el trabajo efectivo de la tierra da la medida de la apropiación privada de la tierra y cada uno puede apenas ocupar una parte pequeña de ésta. Toda la otra tierra sigue siendo una tierra que pertenece en común al género humano.

...la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi criado cortó, el mineral que he excavado en algún terreno que tengo en común con otros, se convierte en propiedad mía sin el señalamiento ni la conformidad de nadie. El trabajo que me pertenecía, es decir, el sacarlos del estado común en que se encontraban, dejó marcada en ellos mi propiedad (§27).

Quien cultiva la tierra, es quien la tiene. No le interesa a Locke si el trabajo es un trabajo individual. Sí le interesa que la propiedad sea ahora individual. Por eso también se adquiere propiedad por el "forraje que mi criado cortó". Pero esta propiedad está limitada:

El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. Todo aquello que excede a ese límite no le corresponde al hombre, y constituye la parte de los demás. Dios no creó nada con objeto de que el hombre lo eche a perder o lo destruya (§30).

La conclusión para Locke es muy sencilla. Los pueblos de América del Norte no tienen propiedad sobre todas sus tierras, sino solo sobre aquella parte que ellos efectivamente cultivan. Todo lo demás es común y pertenece al género humano. Por ende, el europeo o el inglés o quien quiera puede ir y tomársela, y los indígenas no tienen el más mínimo derecho de impedírselo. Quien la tome, la tiene:

Así, pues, en las épocas primeras el trabajo creaba el derecho de propiedad, siempre que alguien gustaba de aplicarlo a bienes que eran comunes (§45).

Pues bien: *en los tiempos primitivos todo el mundo era una especie de América*, en condiciones todavía más extremadas que las que ésta ofrece ahora (§49)

Esto tiene una consecuencia dentro del esquematismo del argumento de Locke. Si estos pueblos ahora defienden sus terrenos, están levantados en contra de la ley de la naturaleza y del género humano. Por tanto, realizan una guerra injusta contra los invasores. Estos, por el contrario, al hacer una guerra justa, los pueden matar como fieras salvajes, someterlos a su poder despótico y esclavizarlos. Pueden además cobrarles el costo de la guerra como reparaciones por "las pérdidas sufridas por el conquistador" (§183). Vistos desde el punto de vista de Locke, los pueblos indígenas han perdido todos su derechos y sus propiedades.

Esto explica por qué Locke analiza con tanto detalle lo que tiene validez en este estado natural antes de que se forme un estado civil o político. Según él, aún no existía tal estado civil en América. Sin embargo, Locke quiere mucho más que eso.

De acuerdo con lo que ha dicho hasta ahora, los conquistadores tienen el mismo derecho a la tierra que los indígenas. Aquellos entran en un estado natural en el cual cada uno puede ocupar la tierra que efectivamente trabaja para sus necesidades, pero las tierras no se pueden acumular más allá de este límite. No obstante eso no sirve para la conquista. Locke necesita un argumento según el cual a partir de este momento de la conquista se pueda acumular tierras infinitamente.

Locke no puede recurrir al argumento del pasaje a un estado civil que se hace mediante un contrato social. No puede suponer tal tipo de contrato. Construye entonces un pacto diferente. Para ello parte de la siguiente afirmación:

Dios ha dado el mundo a los hombres en común; pero puesto que se lo dio para beneficio suyo y para que sacasen del mismo *la mayor cantidad posible de ventajas* para su vida, no es posible suponer que Dios se propusiese que ese mundo permaneciera siempre como *una propiedad común y sin cultivar. Dios lo dio para que el hombre trabajador y racional se sirviese del mismo* (y su trabajo habría de ser su título de posesión): no lo dio para el capricho de la avaricia de los individuos peleadores y disputadores (§33).

Busca ahora un pacto que asegure que esta "mayor cantidad posible de ventajas" sea asegurada de manera efectiva. De acuerdo con Locke, la propiedad común no puede lograr eso y el trabajo en el estado natural tampoco:

> La parte mayor de los artículos realmente útiles para la vida del hombre, aquellos que la necesidad de subsistir hizo imperativo que buscasen los primeros hombres —como los buscan hoy *los americanos*—, son, por lo general, de corta duración, y se alteran o se echan a perder por sí mismos si no son consumidos (§46).
>
> Demostración palmaria de ello es que varias naciones de *América* que abundan en tierras, escasean, en cambio, en todas las comodidades de la vida (§41).
>
> Un acre de tierra que en nuestro país produce veinte *bushels* de trigo y otro acre de tierra en América, que mediante idéntico laboreo, produciría esa misma cantidad, tienen sin duda alguna, idéntico valor natural, intrínseco. Sin embargo, el *beneficio que el género humano recibe* durante un año de uno de esos acres es de cinco libras, mientras que el que recibe del otro quizá ni un penique... (§43).

Construye, por tanto, un acuerdo común humano que va más allá de "toda sociedad y de pacto". Es el acuerdo sobre el uso del dinero y la propiedad privada, del que se sigue el derecho de la acumulación ilimitada de la tierra:

> Es evidente, por ello mismo, que los hombres estuvieron de acuerdo en que la propiedad de la tierra se repartiese de una manera desproporcionada y desigual; es decir, independientemente de sociedad y de pacto; porque allí donde existen gobiernos, son las leyes las que reglamentan esa posesión. Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente... (§50).

Ahora los conquistadores pueden ocupar la tierra sin que los pueblos indígenas tengan derecho a defenderla, a la vez que aquéllos salen del estrecho límite de la posesión en el estado natural para poder acumular la tierra sin límites:

> Pueden, a pesar de todo, encontrarse aún grandes extensiones de tierras cuyos habitantes no se unieron al resto del género humano en el acuerdo para el empleo del dinero común, y que permanecen incultas; esos habitantes no las utilizan ni pueden utilizarlas, y por eso siguen perteneciendo a todos en común. Esta situación apenas podría darse entre aquella parte del género humano que ha aceptado el uso del dinero (§45).

Este acuerdo sobre el uso de dinero une para Locke la propiedad privada, el desarrollo superior de las fuerzas productivas y el afán de acumulación. Este acuerdo "expreso o tácito" (§45) rompe el marco del estado natural, aun cuando no se haya formado un sociedad civil, y tiene un alcance universal. Le permite a Locke, por un lado, argumentar el derecho del conquistador derivado del estado natural —toda tierra pertenece al género humano— con el otro derecho de romper los límites de este mismo estado natural. Por el estado natural, todo es común. Sin embargo, una vez ocupada la tierra, deja de serlo gracias a este acuerdo acerca del uso del dinero. El conquistador puede aprovechar el estado natural, pero no está limitado por él, aunque no se haya formado un estado civil. Y los indígenas no pueden rechazar este acuerdo. En cuanto aceptan dinero, aceptan tácitamente este acuerdo y están ahora sometidos a él. Si no se someten, estarán otra vez levantados en contra del género humano y serán tratados como fieras salvajes. Es decir, se hallan atrapados sin salida.

No sorprende, por tanto, que casi toda la población indígena de América del Norte fuera exterminada en el curso de la aplicación de la estrategia que John Locke delineaba.

6. El método de derivación de los derechos humanos en Locke y su crítica

Locke no brinda un listado de los derechos humanos, sino que más bien da principios de orientación que establecen un marco de derivación de todos los derechos humanos posibles. Expresamente menciona cuatro orientaciones básicas:

1) "Todos los hombres son iguales por naturaleza" (§54).

2) "El hombre, que no tiene poder sobre su propia vida, no puede hacerse esclavo de otro" (§22).

3) Sobre el poder despótico: "La Naturaleza no establece entre los hombres semejantes distinciones, y ningún pacto puede establecerlas" (§172).

4) Dios "dio la tierra en común a los hombres" (§25).

Locke parte de hecho del marco de derivación que estas cuatro orientaciones básicas proporcionan. No hay duda de que tales orientaciones básicas no son inventos de Locke. Provienen de la primera revolución inglesa de los años 1648-49. Se las encuentra en aquel tiempo entre los independentistas, y sobre todo entre los *levellers*. Son la bandera de esta revolución, cuya máxima expresión es la igualdad. Esta se dirige contra el despotismo del rey y de la aristocracia. Rechaza la esclavitud, que en ese tiempo todavía no era exclusivamente racista en contra de los negros, sino de todos los colores, inclusive los blancos. La exclusividad de la esclavitud de los negros se da recién en la primera mitad del siglo XVII. Pero el rechazo de la esclavitud se dirige igualmente contra la servidumbre de la gleba. Los independentistas y *levellers* insisten en que la tierra ha sido dada en

común a los seres humanos, para exigir el acceso del campesino a la tierra y la liberación de los artesanos del régimen de las organizaciones de los artesanos urbanos que restringían el acceso al artesano independiente. Su utopía era una sociedad de pequeños productores, en la cual cada uno tendría acceso a la propiedad independiente. Por eso en el centro de su reivindicación de la igualdad estaba el ser humano concreto y necesitado, que aspiraba a una sociedad en la cual todos pudieran vivir dignamente y satisfacer sus necesidades por igual, basándose en el derecho de propiedad privada. No se trataba de un igualitarismo radical, sino más bien de una tendencia igualitaria pensada a partir de grupos excluidos de la libertades políticas y económicas.

Locke tenía que partir del marco de los derechos humanos presente en la primera revolución. En el desarrollo posterior hasta la revolución gloriosa, estos elementos habían sido marginados. La revolución gloriosa era la victoria definitiva de una sociedad burguesa con vocación imperial. No obstante, una victoria de hecho nunca es suficiente. Ella necesita su legitimación. Y la teoría política de Locke la brindaba. El suyo no es un libro sobre política, sino un libro que hace política. Proporciona el marco de legitimidad a la revolución burguesa ocurrida, y con eso la estabiliza.

Para realizar eso, Locke efectúa la inversión de aquel marco de derechos humanos. Lo hace mediante un cambio del sujeto de los derechos humanos. Sustituye el sujeto corporal viviente, que es un sujeto de necesidades, por un sujeto abstracto, que es el propietario. El propietario es visto ahora como el soporte de la propiedad. Con eso, el derecho humano como dignificación de la persona humana como sujeto concreto de necesidades es sustituido por la dignificación de la propiedad. Pero no de cualquier propiedad, sino de la propiedad como sistema de competencia y eficiencia. Los enemigos que Locke ve, también defienden su propiedad. Los indígenas de América del Norte defienden sus tierras como propiedad. Sin embargo se trata de otra propiedad desde el punto de vista de Locke. Es una propiedad vista desde una manera de vivir de personas concretas. De esta misma manera es concebida la propiedad por parte de los campesinos y pequeños artesanos urbanos ingleses. Locke invierte la relación para constituir personas cuya manera de vivir está constituida por la lógica de la propiedad, que es la lógica de la acumulación. Esta es la propiedad que él afirma. Desde su punto de vista, aquella otra propiedad es ilegítima y es negación de la propiedad que él sustenta. Locke afirma la propiedad del individualismo posesivo, como lo llama Macpherson.

Entre la primera revolución inglesa y la revolución gloriosa legitimada por Locke aparece este choque de concepciones contrarias de la propiedad, y por ende de los derechos humanos. De hecho, Locke sustituye los derechos humanos mismos por derechos de un sistema social, para el cual los seres humanos no son más que soportes. Esto en cuanto los seres humanos pierden todos sus derechos y pueden únicamente reclamar derechos emanados de la propia lógica del sistema social, que ahora es el sistema social burgués.

Locke lleva este punto de vista al extremo. Cuando habla del estado natural, todavía habla de dos derechos fundamentales, el derecho a la integridad corporal del ser humano y el derecho a la propiedad. Pero en el curso de su ensayo cambia esto y sostiene un solo derecho fundamental, que es la propiedad. La integridad corporal de la persona humana también es transformada en un derecho de propiedad, que en este caso es el derecho de propiedad sobre el propio cuerpo. Esto es, la propia integridad física de la persona humana la ve como un simple derivado del sistema de propiedad y su lógica. No queda ni rastro de la dignidad de la persona humana anterior a cualquier sistema de propiedad. Locke dice ahora que "la finalidad primordial (de una sociedad civil) es la defensa de la propiedad" (§85), y puede entonces concluir que el poder despótico lo tienen los amos "para su propio beneficio sobre aquellos que se encuentran privados de toda propiedad" (§173). Este poder es despótico porque al ser privados de toda propiedad, están privados igualmente de la propiedad sobre su propio cuerpo. No mantienen ningún derecho a la integridad física en cuanto personas humanas. Por eso, al ser privados de toda propiedad, el poder de los amos es absolutamente arbitrario e incluye el derecho de matar, torturar, mutilar y esclavizar. Todo eso es consecuencia de su concepto de propiedad, siendo la propiedad el sujeto de los derechos humanos y no la persona.

La inversión de los derechos humanos que efectúa Locke, se puede resumir en una fórmula que él aún no usa, pero que expresa bien su punto de vista: ninguna propiedad para los enemigos de la propiedad. Esta fórmula puede sintetizar todas las inversiones de los derechos humanos que Locke efectúa. Es la fórmula que legitima el terrorismo del sistema burgués. Aparece ya en la revolución francesa en los términos: ninguna libertad para los enemigos de la libertad, como lo expresa Saint-Just. Esta misma fórmula la asume Karl Popper, quien afirma: ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia. No sorprende entonces que Popper haya sido el filósofo de la corte de las dictaduras totalitarias de Seguridad Nacional, sobre todo en Uruguay y Chile. No obstante la misma fórmula aparece en las purgas estalinianas en los discursos del fiscal Wyschinski, adaptada desde luego a ese sistema. Así pues, esta es la fórmula mediante la cual la modernidad en todos sus sistemas, en cuanto sostiene los derechos humanos, legitima la violación de estos derechos justamente en nombre de ellos mismos.

Esta fórmula legitima ese "poder despótico" del cual habla Locke, y siempre ha sido utilizada para constituirlo. Ella borra los derechos humanos de la persona humana, que son anteriores a cualquier sistema social, y los sustituye por derechos del sistema que son declarados derechos humanos. La fórmula es universal y se puede adaptar a todas las circunstancias cambiantes que aparecen en la historia de la moder-

nidad. Así, de modo visible la actual estrategia de globalización se apoya en esta misma fórmula y ha cambiado de nuevo todos los derechos humanos de la dignidad de la persona humana concreta, para invertirlos en términos de un derecho del sistema globalizado por encima de todos los derechos humanos, argumentando en nombre de estos mismos derechos humanos. De esta manera, las burocracias privadas de las grandes empresas son presentadas como sujetos de la "ley de la razón" y los verdaderos depositarios de los derechos humanos. Con eso han adquirido ese "poder despótico" constituido por John Locke. La forma como fue llevada la guerra de Kósovo muestra de nuevo un caso ejemplar de este uso de los derechos humanos. Aparece otra vez ese "poder despótico" legítimo, que ahora, en nombre de los derechos humanos, destruye todo un país.

El método se repite, solo cambian las palabras. Pero siempre aparecen esa "ley de la razón y de la equidad común, que es la medida que Dios estableció para los actos de los hombres" (§10), ese "atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad de la misma que la ley natural proporciona" (§10), así como la acusación de que el enemigo "ha declarado la guerra a ese género humano" (§11). El enemigo es entonces una "fiera salvaje" frente a la cual surge el "poder despótico" legítimo que lo puede destruir a su antojo. El método asegura que frente a aquél, al cual se interpreta como violador, no valen los derechos humanos, siendo que la defensa de sus derechos humanos resulta ser otro atropello contra esa ley de la razón e implica a quien los defiende en el crimen por perseguir.

Locke derivó la esclavitud, el exterminio de los pueblos indígenas y la colonización del mundo como exigencia de los propios derechos humanos. Su ley de la razón era la acumulación ilimitada dentro del sistema de propiedad privada. Cuando desde fines del siglo XIX se dejó de hablar de la propiedad privada como ley natural, ésta fue sustituida por la eficiencia y la competitividad según las leyes del mercado. En pos de éstas, los derechos humanos son negados de la misma forma como lo inició Locke, sin que el formalismo cambie, y una vez más la misma lógica del sistema toma el lugar de los derechos humanos, expropiándoselos a los seres humanos. Ahora bien, mucho antes que Locke aparece algo parecido a este formalismo en el patriarcado. El varón, en su masculinidad, se presenta como la encarnación del género humano, la ley de la razón que Dios estableció para los actos de los seres humanos, transformando a la mujer en fiera salvaje potencial por domar y, en caso de que no se deje domar, por destruir. Después de Locke, aparece con el racismo a partir del siglo XVIII. Allí el hombre blanco toma esta posición de la ley de la razón, de representante del género humano frente a los pueblos considerados de color.

Por otra parte, ya en Locke la inversión de los derechos humanos se vincula con el utopismo. Se trata en él del utopismo del progreso técnico. Este progreso sustituye el servicio al ser humano concreto. Por otro lado, las promesas de este progreso parecen tan infinitas, que a su lado el irrespeto a los derechos humanos parece de muy poco significado [8]. La perspectiva del progreso aplasta la posibilidad de insistir en derechos humanos concretos, en cuanto aparentemente obstaculizan la marcha sin distorsiones de la acumulación que asegura este progreso. Este utopismo acompaña toda la historia del capitalismo hasta hoy, y surgió con consecuencias similares en el estalinismo soviético. En ningún caso el problema es la utopía de por sí, sino la transformación de la utopía en motor de la inversión de los derechos humanos.

Este utopismo puede tener hasta apariencias de cálculo de utilidades, cuando por ejemplo Hayek dice:

> Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al "cálculo de vidas": la propiedad y el contrato [9].

El cálculo es aparente y engañoso, porque presupone que se sabe lo que resultará en el futuro. No obstante se muestra como un instrumento eficaz para la negación de los derechos humanos. Estos denuncian este "sacrificar vidas individuales" como violaciones de los derechos humanos. El "cálculo de vidas", en cambio, denuncia ahora la defensa de los derechos humanos como un estorbo peligroso que impide "preservar un número mayor de otras vidas". De esta manera resulta fácil incriminar a los defensores de los derechos humanos. De nuevo el "género humano" aplasta a los derechos humanos de la dignidad de la persona [10]. El aniquilamiento de países enteros y el

---

[8] Locke dice acerca de las obras del progreso técnico y económico: "Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su Autor: y, dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquel que inventó por primera vez la imprenta, descubrió la brújula, o hizo públicos la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más por la propagación del conocimiento, por la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquellos que construyeron colegios, casas de trabajo u hospitales". John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2 volúmenes. New York, Dover, 1959, II, pág. 352.

[9] Hayek, Friedrich von. "Entrevista", en *El Mercurio* (Santiago de Chile), 19. IV. 1981.

[10] En una entrevista con el coronel Paul Tibbets, quien a la edad de 27 años, como piloto principal arrojó la bomba atómica de Hiroshima el 6 de agosto de 1945, él habló sobre lo que considera lo más importante del ataque aéreo atómico a Hiroshima. El periodista le preguntó:
A. J.: —¿Qué es lo más importante que ha hecho usted en su vida?
P. T.: —Obviamente el haber formado y operado el grupo 509, entrenado para usar la bomba... Originariamente se me dijo que los bombardeos en Europa y Japón se iban a hacer simultáneamente. Me atrevo a decir que salvé millones de vidas al hacerlo...
La entrevista la realizó Andrés Jiménez, periodista de la revista colombiana *Semana*. Reproducida en *La Nación*, 22. VIII. 1999.

exterminio de poblaciones son transformados en un posible servicio a la humanidad y a los derechos humanos, con lo cual los propios derechos humanos se desvanecen, quedando simplemente un mito [11].

La crítica de esta inversión de los derechos humanos y su transformación en una gigantesca legitimación de la violación de los derechos humanos que llega hasta su transformación en imperativo categórico de su violación, tiene historia. Basándose en la crítica de la moral de Nietzsche, Carl Schmitt hace análisis brillantes de algunos aspectos del fenómeno, sobre todo en su libro acerca del concepto de lo político. Sin embargo se trata de una crítica que de ningún modo recupera los derechos humanos. Al contrario, los culpa a ellos mismos de la inversión que se hace de ellos. Por tanto, resulta una crítica que desemboca directamente en la ideología fascista de los años treinta. Schmitt hace ver cómo por medio de los derechos humanos se construyen enemigos absolutos por aniquilar. Al culpar a los propios derechos humanos del problema, se lanza contra ellos. El no disuelve la inversión de los derechos humanos, sino que la desdobla. Pretende una humanización de los conflictos por la superación de esta creación de enemigos absolutos, para que la relación conflictual pueda ser una relación entre enemigos reales que no absolutizan mutuamente su enemistad. Pero esta solución implica la abolición de los derechos humanos mismos. Crea así un enemigo absoluto, más absoluto todavía de lo que ocurre en el caso de la inversión de los derechos humanos. Estos enemigos absolutos son ahora quienes siguen afirmando los derechos humanos, y que tienen que ser eliminados antes de que se pase a la situación prometida de conflictos apaciguados entre enemigos reales [12]. Estas reflexiones cumplen un importante papel en el fascismo, y ellas explican por qué éste considera al comunismo y al liberalismo juntos como su enemigo absoluto. Resulta pues un remedio peor aún que la enfermedad [13].

A la inversión de los derechos humanos únicamente se puede responder recuperando los derechos humanos del ser humano concreto. Para ello, quiero partir aquí de una cita de Albert Camus, tomada de *El hombre rebelde*:

> ¿El fin justifica los medios? Es posible. ¿Pero quién justifica el fin? A esta cuestión, que el pensamiento histórico deja pendiente, la rebelión responde: los medios.

En efecto, los derechos humanos no son fines. La inversión de los derechos humanos se hace siempre transformándolos en el resultado de una acción medio-fin, en la cual se buscan los medios calculables para realizar el fin. Para que ellos sean un fin hay que objetivarlos. Sin embargo, como fines objetivados se transforman en instituciones. La institución se puede imponer y, en consecuencia, se puede realizar por medios calculables adecuados. La institución se identifica ahora con los derechos humanos y llega a ser democracia, mercado, competencia, eficiencia institucionalizada. Tomadas estas instituciones como fines, se buscan los medios para imponerlas. Solo que al imponerlas, hay que violar los derechos humanos en nombre de los cuales precisamente se actúa. De modo que los derechos humanos como fines, devoran a los derechos humanos del ser humano concreto que están en el origen. Ocurre así la inversión de los derechos humanos, los cuales actúan ahora como un imperativo categórico para violar a los propios derechos humanos.

Camus entonces hace la pregunta por los medios. Cuando se imponen derechos humanos como fines, los medios contradicen a estos derechos. De esta forma, los medios revelan el verdadero fin. No son los derechos humanos, sino la imposición de una determinada institucionalidad, que implica la imposición de una dominación. Los medios revelan el fin, no la declaración de las finalidades de la acción. Los medios hablan su propio lenguaje, que es el lenguaje de la realidad. El lenguaje de los medios revela hasta qué grado la declaración de las finalidades es falsa.

La historia del Occidente es una historia de aniquilaciones de países y del exterminio de poblaciones y culturas. Eso es lo que dice el lenguaje de los medios. El lenguaje de las finalidades, en cambio, es completamente diferente y habla de la carga del hombre blanco para civilizar el mundo y llevarle los derechos humanos. La historia del Occidente es una historia de infiernos. En el infierno, no obstante, los diablos que maltratan a los condenados no son a su vez maltratados. Creen incluso que están en el cielo, y hablan en voz alta de sus derechos humanos.

A eso se contrapone el lenguaje de los medios, el cual desmiente constantemente el lenguaje de las finalidades declaradas. Solo a partir de este lenguaje de los medios se pueden recuperar los derechos humanos. Ellos no son fines, sino que son interpelación de los medios que se usan para lograr fines. La discusión acerca de los derechos humanos debe ser una discusión sobre la compatibilidad de los medios respecto a estos derechos. Los derechos humanos, por consiguiente, juzgan sobre los medios.

Evidentemente, Tibbets considera el ataque a Hiroshima como un servicio a los derechos humanos. Efectúa un "cálculo de vidas" del mismo tipo que lo hace Hayek. Si se admite este tipo de cálculo como válido, no hay bestialidad humana que no se puede presentar como un servicio a los derechos humanos.

[11] Hayek distingue dos liberalismos, uno que es bueno y otro que es malo. El buen liberalismo, según él, arranca con Locke, y el malo con Rousseau. Ciertamente, los sacrificios humanos al servicio de abstracciones de lo humano, las cuales incluyen hasta el exterminio de los otros, no son compatibles con el "individualismo malo". ¿Será esta la razón por la que es malo? Ver Hayek, Friedrich A. *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung* (Individualismo y orden económico). Zürich, 1952, pág. 12.

[12] Carl Schmitt dice: Humanidad-Bestialidad. Y: Quien dice humanidad, quiere engañar. A eso corresponde la famosa frase de José Antonio Primo de Rivera: Cuando escucho la palabra humanidad, siento ganas de sacar el revólver. Schmitt tuvo toda su vida mucha relación con el fascismo español.
Estas frases únicamente se pueden entender con el trasfondo de las reflexiones sobre los derechos humanos y la creación de enemigos absolutos que hace Carl Schmitt.

[13] Schmitt, Carl. *El concepto de lo "político"*. Buenos Aires, Folios, 1984. (*Der Begriff des Politischen*. Berlin, Humbolt, 1963). Ver Hinkelammert, Franz J.: "El concepto de lo político según Carl Schmitt", en Lechner, Norbert (ed.), *Cultura política y democratización*. Buenos Aires, CLACSO-FLACSO-ICI, 1987.

En este sentido, el reclamo de derechos humanos es, como lo dice Camus, una rebelión. Es la rebelión del ser humano como sujeto viviente que se rebela en contra de su transformación en objeto. Se rebela igualmente en contra de ser transformado en objeto de derechos humanos tratados como fines.

7. El esquematismo de Locke y la posmodernidad

Locke, de hecho, desarrolla un esquematismo de la inversión de los derechos humanos que ha hecho historia hasta hoy. Este esquematismo es para la modernidad lo que, siguiendo a Lyotard, se podría llamar el metarrelato de legitimidad. Hace presente la estructura de toda la modernidad que sigue, y constantemente es adaptado a nuevas situaciones históricas. En él se funda la modernidad.

Sin embargo, llama la atención el hecho de que Lyotard, cuando habla de los metarrelatos de la modernidad, no menciona éste. Menciona otros dos grandes metarrelatos. Son los que se derivan tanto del pensamiento de Rousseau como del de Marx. No obstante esconde el metarrelato anterior a estos dos, metarrelato que les precede y en relación al cual aparecen los pensamientos de Rousseau y de Marx. Además, estos dos pensamientos no son comprensibles sin el esquematismo que nos presenta por primera vez John Locke. Rousseau y Marx son críticos de este esquematismo básico. Rousseau hace su crítica a partir del concepto de ciudadano y Marx a partir del ser humano como ser necesitado. Pero ambos enfrentan el esquematismo que se deriva de Locke.

En Lyotard, en cambio, Rousseau y Marx aparecen como los fundadores de la modernidad. Por tanto concluye que hay postmodernidad en el grado en el cual estos relatos críticos de la modernidad pierden su vigencia. En Lyotard, sin embargo, los nombres de Rousseau y Marx aparecen en la función de designar todos los grandes movimientos de emancipación que en la historia de los siglos XIX y XX se enfrentaron a la avalancha desenfrenada de esta modernidad, de la cual Locke revela primero su esquematismo subyacente. Se trata de los grandes movimientos de emancipación de los esclavos, que llevaron a la abolición de la esclavitud durante el siglo XIX, la emancipación judía de finales del siglo XVIII, el movimiento de la emancipación de los obreros, la emancipación de la mujer, el movimiento pacifista, las emancipaciones de las culturas del mundo colonializado y de las culturas indígenas, y la independencia de los países colonializados.

Cuando se pasa revista a estos grandes movimientos de emancipación humana, llama la atención el hecho de que incluyen la reivindicación de todos aquellos grupos humanos que en el esquematismo de John Locke son denunciados como "peligro para el género humano", como "degenerados", "seres dañinos", como gente que ha atropellado "la especie toda" y que, según Locke, tienen que ser tratados como "fieras salvajes". Los que luchan en los siglos XIX y XX por su emancipación, son precisamente las "fieras salvajes" del relato básico de legitimidad de la modernidad como se deriva de John Locke.

Son ellos quienes reclaman los derechos humanos que esta modernidad les niega. Locke no reconoce derechos humanos y los niega expresamente, aunque lo haga en nombre de los derechos humanos. El no concede ningún derecho humano a las culturas no burguesas, a los pueblos que se resisten a la colonialización y la conquista. Todos ellos no son más que "fieras salvajes" que el burgués puede eliminar como bestias. Las fuerzas que introducen los derechos humanos en la propia modernidad son los movimientos de emancipación. En efecto, con estos movimientos aparece el ser humano como sujeto de derechos, los cuales no se derivan de alguna propiedad, sino justo del hecho de ser un ser humano. Ellos aparecen en el siglo XX hasta en las declaraciones de los derechos humanos. No obstante, la declaración de EE. UU. de 1776 de los derechos humanos, sólo tiene el nombre de derechos humanos. Los derechos allí enunciados son derechos pensados en los términos de la filosofía política de Locke, quien es el verdadero padre de esta declaración. Esto explica por qué el exterminio de la población indígena de Norteamérica se lleva a cabo después de esta declaración. E igualmente por qué el trabajo forzado por esclavitud mantiene plena vigencia casi cien años después de ella. Tomando en cuenta que la declaración de 1776 era lockiana, no había la más mínima contradicción. En el sentido de esta declaración, la libertad es esclavitud, la libertad es exterminio.

Los grandes movimientos de emancipación introdujeron los derechos humanos en la modernidad. Por eso, la declaración de los derechos humanos de las Naciones Unidas al término de la II Guerra Mundial los incluye. Sin embargo, el gobierno de EE. UU. nunca la ha ratificado. Eso atestigua que el conflicto sigue pendiente.

Si ahora Lyotard identifica la modernidad con estos movimientos de emancipación y con los pensamientos de Rousseau y de Marx, la declaración de la pérdida de vigencia de estos pensamientos como "metarrelatos de legitimación" adquiere una connotación especial. Lo que él ahora anuncia como postmodernidad desemboca simplemente en la declaración de una modernidad *in extremis,* la cual rechaza cualquier legitimidad de la emancipación humana y vuelve a disolver los derechos humanos tal como habían sido formados a partir de estos movimientos de emancipación humana. Retorna una modernidad desnuda, que considera ahora toda emancipación humana y toda resistencia al sistema como "fiera salvaje" por eliminar.

Se nota entonces, que este pensamiento de Locke no presenta una teoría sobre la realidad. Es algo muy diferente. Constituye un marco categorial para constituir la realidad misma. Constituye la realidad, y por consiguiente jamás es refutable. Si se asume este marco categorial, la realidad es del modo que Locke dice. No se puede mostrar otra, a no ser que se efectúe una crítica de este pensamiento como marco categorial.

Pero esta crítica nunca puede mostrar una realidad diferente de la que ve alguien que asume este marco categorial como constituyente de la realidad misma.

Sin embargo es un marco categorial que no constituye simplemente la sociedad burguesa, sino toda modernidad. En cuanto la sociedad moderna se totaliza, aparece este marco categorial en su nitidez. Locke ya lo formula en forma de una sociedad burguesa total, y ésta no se puede interpretar sino en términos del esquematismo que Locke desarrolla por primera vez. Por eso no es un invento teórico de Locke, sino un descubrimiento. El descubre y formula el marco categorial correspondiente a esta totalización de la sociedad burguesa. El socialismo staliniano, al totalizarse, desarrolla a partir de la propiedad socialista un esquematismo análogo, el cual repite en términos transformados el esquematismo revelado por Locke. También en este caso cumple un papel de marco categorial, que constituye la realidad y es igualmente irrefutable. Con el fascismo ocurre algo parecido. Si al esquematismo de Locke se le quita su referencia a la "especie humana" y a la "ley de la razón", por medio de la cual Locke efectúa la inversión de los derechos humanos, y se le pone en vez de eso la "voluntad al poder", aparece el esquematismo lockiano ahora en términos fascistas. Se ve pues que toda modernidad, al totalizarse al expulsar los derechos humanos como derechos de emancipación humana, constituye su realidad en términos del esquematismo de Locke. Este esquematismo se revela por ende como marco categorial de toda modernidad, apareciendo un marco de variación que Locke todavía no previó.

Si hubiera una sociedad más allá de la modernidad, tendría que ser una sociedad más allá de este esquematismo fundante de toda modernidad. Muchos hoy tinen conciencia de que eso es necesario. No obstante, nuestra sociedad actual por el contrario, mediante la estrategia de globalización ha vuelto a producir una nueva totalización basada en este marco categorial descubierto y desarrollado por primera vez por Locke. El tiene esta totalización solamente como proyecto, nuestra sociedad, en cambio, tiene los medios para imponerla de una vez. ■

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- AMERICA LATINA: $ 18,00
- OTROS PAISES: $ 24,00
- COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

DISTRIBUCIONES DEI, Ltda.
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI)

INFORMA A SUS POSIBLES BECARIOS

CAMBIO DE FECHA DESDE EL AÑO 1997

EL TALLER SOCIO-TEOLOGICO Y PASTORAL SE IMPARTIRA EN EL PRIMER SEMESTRE DEL AÑO (MARZO-ABRIL)

RIBLA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena

Pedidos a:
DISTRIBUCIONES DEI, Ltda.
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

COSTO DE LA SUSCRIPCION (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAISES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

RECEIVED
DEC 9 1999
PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY
ROBERT E. SPEER LIBRARY

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3474

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only